



٢٥٤

بسم الله الرحمن الرحيم  
 الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على خير خلقه اجمعين **الابو**  
 فيقول المفتقر الى الله تعالى محمد بن ولي القرشي نزيل زمير صانها الله  
 من الآفات والتدمير ان انفع المطالب ورافع المآرب واكمل المناصب  
 به المعارف الالهية والعالم اليقينية والمكارم الدينية اذ يدور  
 عليها الفوز بالسعادت العظمى والكرامة الكبر في الآخرة والاولى  
 وعلم العقائد اعلاها شانا وافوقها برهاناً واثبتها تبيناً  
 فانه ما خذها واساسها وقد صنف فيه مختصراً ومطولاً ولكن  
 اكثرها مشتمل على قواعد الاشاعة وغوايل الفلاسفة فجمعت  
 فيه مختصراً وما لا اصول ائمتنا الماتريدية يترجمونه شرحاً جامعاً  
 لدلائل كاشفاً لمغلفاته وزيلوا بعضه مستمسكاً فيه بحبل التوفيق  
 مستهدياً الى سواء الطريق مبشيراً الى مواضع الخلاف بين الاشعية  
 والماتريدية فوسم وستين مواضع وان ارجع في بعضها الى الفظي  
 محققاً لدلائل الطرفين وراعيّاً في ذلك شريطة الانصاف فيما عدا طريقة  
 الاعتصاف ثم لما بان لي بعد انتشار الشيخ تحقيقات لطيفة وتدرج  
 فيقات عجيبه في مباحث مهمة الحقشها بالاصل ولم ابال عن تغيير  
 الشيخ فكان هذا ما نظرت عليه بهذا الجمع والتأليف ولما تيسر التمام  
 وختم بالجهد احتتامه جبرته بدعاء من خصه الله تعالى بمزيد لطفه وفيضان  
 فيضه فكاه كل المفارح ثم امنه **ع** فاقامه مقام افضل الاول

كتب كثيرة هو

والا ارجع الى

المختص فضله في الادب والاف

والا واخر زاده توفيقه لما ربحه وبرضاه ولما يرضيه من الكارم  
 والمآثر فان وقع في حيز القبول فمحصن لطفه وهو غاية الممتنى  
 ونهاية المأمول عن جنابه المأمون عن الاعتصاف المحيول على الانصاف  
 والله المستعان وعليه التكلان الحمد لله الوصف بالجميل بالجميل  
 الاختيارى من انعام او غيره والشكر ما يفيد تعظيم المنعم قولاً  
 او فعلاً لانعامه والمدح لا يختص بالمختار فافترقت الثلاثة على ما  
 اتفقت عليه كلمة المحققين حتى لم يرضوا بظاهر قول صاحب  
 الكشف المحمد والمدح اخوان وردوه الى المشاركة في الاشتقاق  
 وصرفوه عن التماهي مستدلين بان الحمد مختص بالجميل الاختيارى  
 والمدح بغيره يقال مدحت اللؤلؤ على صفاتها ولا يقال  
 حمدتها فان قيل ان الحمد اخص بالاختيارى يلزم ان الحمد لله تعالى  
 على صفاته **الذاتية اجيب** بان ذلك  
 اما لشتميلها منزلة الاختيارى او لجعل الاختيارى في التعريف  
 اعم مما صدر بالاختيارى او عن المختار وصفاته تع اختيارية بمعنى  
 ما صدر عن المختار او اعم من معنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل  
 او معنى يصح عنه الفعل والشرك وصفاته تع اختيارية بالمعنى  
 الاول او لجعل سبق الاختيار على الصفات سبقاً ذاتياً لازماً  
 فلا يلزم حدوث الصفات بكونها اختيارية تأمل والمشهور  
 ان لامة للاستغراق لما خاد اختصا من جميع المحامد لله تعالى  
 واختار الزمخشري انه للجنس واختلفوا في وجه اختياره قيل ان  
 الاستغراق بنا في مذهبه من ان افعال العباد مخلوقة لهم  
 فيستحقون الحمد فلا يستقيم الاختصاص له وقيل ان الحمد  
 مصدر سادس الفصل وهو لا يدل الا على الحقيقة فكذلك ما مره

لانه اضطرارية لا اختيارية



وقيل ان الجبر هو المتبادر الشائع في الاستعمال لانهما في المصادر وعند  
 خفاء قرآن الاستغراق وقيل ان اللام لا يفيد سوى التعريف في العهد  
 في مدخوله والاسم لا يدل الا على سماء فاذا لا يكون ثم استغراق وقيل  
 ان اختصاص الجنس متفاد من جوهر الكلام وبشره اختصاص الافراد  
 فلا حاجة في تادية المولى وهو ثبوت الافراد تدفع الى ان يلاحظ الاستغراق  
 المستعان فيه باو خارج عن اللفظ اقول في كل منها نظرا ما في الاول  
 فلان اختصاص الجنس يترك اختصاص الافراد ايضا اذ لو وجد فرد  
 لغيره لم يثبت الجنس في ضمنه ايضا فلا يختص به تع فلا يصح ذلك وجها  
للعقول واما في الثاني فلان ذلك لا ينافي قصد الاستغراق  
 بمعية المقام واقتضاء الحال والمقام مقام اختصاص الافراد واما  
 في الثالث فلان المحلى باللام في المقامات الخطا يتيه تبادر منه الاستغراق  
 وهو الشائع في الاستعمال هناك مصدا كان او غيره كما صرح به  
 الشريف العلامة في كنبه واي مقام اولى بملاحظة الاستغراق من  
 مقام الحمد واما في الرابع فلا انه ان اريد ان اللام والاسم لا يدلان  
 مطلقا الا على التعريف ونفس المسمى فممكنه ظاهرة وان اريد انهما  
 لا يدلان مطابقة الا عليهما فليس لكنه غير مفيد لان وادع في المشهور  
 ان اللام مطلقا يفيد الاستغراق في مقام الحمد واما في الخامس  
 فلان الاستغراق يدل على المقصود صيرها والجنس يدل على التزاما  
 والصريح اولى والعقول بان طريقة الاستلزام اتجا طريق البرهان  
 بان وجود الملزوم دليل على وجود اللازم وهو فن من البلاغة  
 غير مسموع لان رعاية المقام اولى من اتجا فن البلاغة ولهذا  
 اختار الاكثر الاستغراق في مقام الحمد لشأن لذات الواجب  
 الوجود اما ابتدائها تعرف فيه على ما روى عن البرهان والشافعي او

بعد الصرف

او بعد الصرف والنقل من الوصفية بالاجعل اصله وحذف  
 بهزته وعوض عنها حرف التعريف ونقل الى العلمية وقيل انه  
 اسم لمفهوم الواجب لذاته لا علم والحق هو الاول والاما في كلمة  
 لا اله الا الله التوحيد لان ذلك المفهوم كلي في نفسه وان للمفرد  
 في الخارج في فردا اعني الذات المقدسة فيحمل الكثرة المتناهية  
 للوحدة ولانه لا بد للذات المنزهة من اسم يجري عليه صفاته وذلك  
 لا يكون الا بوضع العلمية اذ الغلبة الالهي لا يكفي في ذلك على الاصح  
 وان كان قد قيل وضع العلم يقتضي علم الواضع بكنه ذات المعلم به  
 والعلم بكنه ذات الواجب تع ممتنع او متعذر غير واقع على الخلاف  
 المشهور قلنا العلم باوصافه كاف في وضع العلم بلا حاجة الى كنه  
 ولو سلم كنه الواضع هو الله تع لا البشر ولو سلم ان الله لا يعلم به  
 على ما عليه اليه شئتي كنه لان لم ان لا سبيل للعقول الى العلم بحقيقة  
 الواجب مطلقا لا يجوز ان يكون لعقول اصحاب النفوس  
 القدسية سبيل اليه بان خلق الله تع فيهم علما ضروريا لذاته  
 رب العالمين بهو جمع عالم وهو اسم للقدر المشترك بين  
 اجناس ذوي العلم او بين اجناس ما يعلم به الصانع تع مطلقا  
 فعلى الاول يقال الملك وعالم الاتس وعالم الجن وعلى الثاني  
 يقال عالم الافلاك وعالم العناصر وعالم النباتات وعالم الحيوان  
 وعالم الارض وعلى القولين يصح اطلاقه على كل من تلك الاجناس  
 وعلى مجموعها كالان بالنسبة الى افرادها الاسم لمجموع  
 تلك الاجناس والاصح جمعه لعدم تعدد افرادها وقيل انه  
 ليس بجمع بل اسم للعالم يشمل ذوي العلم وغيره والجمع بابواو  
 والنون يختص بذوي العلم واجيب عنه بانه انما جمع به تغليباً

ذلك فان قيل

عالم

جمع

لان العالم

على القول الثاني



لذوى العلم على غيره وآما على القول الاول فلا كلام فيه لا يقال  
 ان من شرط الجمع المذكور كون مفردة صفته لذوى العلم والعالم  
 اسم لاصقة لانا فنقول انه اسم فيه معنى الوصفية اعني كونه مما  
 يعلم به الصانع وليس مثل لفظ الجار والحيوان اذ ليس فيها معنى  
 الوصفية اصلا فكذا لا يجمعان بالواو والنون وكونه في معنى الوصفية  
 كاف في جمعه بالواو والنون ولا يلزم ان يكون وصفا محضا على  
 ما حققناه في حاشيتنا على حاشية البيضاوي فان قيل فتردد  
 في محله ان استغراق الجمع الاستيعاب الجوع الى الاستيعاب بالآحاد  
 حتى قلنا قالوا معنى قولنا جائني الرجل جائني كل جمع من جموع  
 الرجال وبهذا لا ينافي خروج الواحد والاثنيين من الحكم ولذا قالوا  
 ان استغراق المفرد اشمل من استغراق الجمع لان استغراق المفرد  
 ينافي خروج الواحد والاثنيين من الحكم فعلى هذا يكون المعنى الذي  
 كل جمع من جموع العالمين فيرد عليه جواز خروج جنس او جنسين  
 من اجناس العالم عن الحكم بالمربوبية لله وذا باطل فالجواب ان كونه  
 استغراق الجمع المعروف باللام الاستيعاب الجوع هو القياس على استغراق  
 مفردة فان المفرد المعروف باللام اذا قصد به الاستغراق كان استغراقه  
 بشموله لافراد سماه وهي الآحاد فاذ انساب اليه كان الظاهر  
 انتسابه الى كل واحد من الآحاد ومعنى جائني الرجل جائني كل آحاد من  
 جنس الرجل فكذا الرجال اذا قصد به الاستغراق كان استغراقه  
 بشمول افراده وهي كل جماعة تجمعت من جموع الرجال ولا يضر استغراقه  
 خروج واحد او اثنين من الحكم لانتسابه الى افرادة فاذا نسب  
 اليه حكم كان الظاهر انتسابه الى كل جماعة قياسا له على حال مفردة  
 لكنهم تركوا هذا القياس وقالوا لا فرق بين استغراق المفرد

لا يقتضي ص

في نحو جائني الرجل  
مثلا ص

والاستغراق

الاستغراق

واستغراق الجمع في كونهما شمول الآحاد لبطا في معنى الجمعية  
 باللام والقصد الى الجنس والاي لزم التكرار في معنى الجمع المستغرق  
 لان الثلاثة مثلا جماعة فيندرج في نحو جائني الرجل بنفسها وجوز  
 من الاربعة وما فوقها فيندرج فيه ايضا في ضمنها بل كل من حيث هو  
 كل جماعة فيكون في الجمع المستغرق فاعداه من الجماعات مندرجة فيه  
 فلو اعتبر كل واحد منها ايضا كان تكرار المحض ولا محيص عنه لا بحمله  
 على استيعاب الآحاد مثل استغراق المفرد فان قيل آحاد العالم  
 هو الاجناس لا الاشخاص فيلزم ان يكون الله تعالى رباً للاجناس  
 لا الاشخاص قلنا الحكم على الاجناس يترجم الحكم على الاشخاص  
 والصلوة والسلام جمعها تأتيا لقوله نع صلوا عليه وسلموا  
 تسليما ولان افراد احدهما بالذكر عن الآخر مكرره في حق نبينا  
 وغيره من الانبياء على ما صرح به الثوري وفي تبيننا خاصة عند  
 بعضهم على نبينا عديناه على تضمنتها معنى الانزال ومعنى  
 الاستعطاف اي اللهم انزل او اعطف عليه رحمتك ونحييتك  
 قيل لا شك انه عليه الصلوة والسلام اعطى له جميع الكمالات  
 وهو تامون عن سلب ذلك فاما معنى الله عالمه اجيب عنه بوجوه  
 منها ان طلب الله عالمه عم تعبدى غير معقول المعنى ومنها ان  
 صلاتنا عليه صلى الله عليه وسلم ليست شفاعته له بل الشكر له على  
 ما اعطيناه بارشاده من الكمالات ومنها ان صلواتنا له عم للطلب  
 نيل كمال في سعة كرم الله تعالى عليه اذ لا غاية لفضل الله تعالى  
 وكرمه ونبينا عم لا يزال دائم الشكر في حضرات القرب وسوانح  
 الفضل انما اختير لفظ النبي على الرسول اشارة الى ان نبينا عم

الا على استيعاب مجموع فان قيل ان العالم  
اسم للاجناس لا للاشخاص فيكون ص

او معنى



اذا استحق الصلوة والسلام بوصف النبوة فاستحقاقه  
 ايها بوصف الرسالة اولى لان الرسالة افضل من نبوته  
 لان الرسالة جهتين جهة الحق وجهة الخلق لانه اوحى اليه بكتاب  
 واوتبليغه وبهذا مرتبة الرسالة ونبوته جهة الحق فقط فلذا  
 او النبي عم في حالة بعثته بالنبوة بالقرآن فقط واما في حالة  
 بعثته بالرسالة بالانذار فان نبينا عم بعث بالنبوة على رأس  
 اربعين سنة فجاؤه جبرائيل وهو في غار فقال له اقرأ فقال  
 ما انا بقارئ فخطم ثم قال له اقرأ فقال ما انا بقارئ فخطم كذلك  
 ثم قال له اقرأ ياكم ربك الذي خلق حتى بلغ ما لم يعلم ثم فتر الوحي  
 ثلاث سنين فتر ان نبوته اسرافيل عم ثلاث سنين فتر ان  
 فتر الوحي ولم ينزل عليه شيئا من القرآن فلما مضت ثلاث  
 سنين نزل جبرائيل عم عليه يا ايها المدثر ثم فتر وركب  
 فكتب ومرت حصل التوفيق بين روايتي بعثته فانه روى انه  
 عليه السلام بعث على رأس اربعين سنة وروى ايضا انه  
 عم بعث على رأس ثلاث واربعين سنة وبين روايتي  
 اول ما نزل فانه روى اول ما نزل على النبي عم اقرأ وروى  
 ايضا اول ما نزل عليه يا ايها المدثر ثم الصلوة على نبينا عم  
 فرض في العمرة قيل وكذا السلام وكذا الحمد تدع مثل الشهادتين  
 محمد عطف بيان لنبينا علم فتر على الصحيح بل منقول من اسم  
 المفعول من اسم المفعول المضعف الموضوع لمن كثرت  
 حضاله الحميدة سماه به جده عبد المطلب وهو اسماء  
 وله اسماء كثيرة اختلفت في عددها افضل الرسل والانبياء

علم غير متجمل  
 على الصحيح  
 بيان

صفحة لمر

صفة الحمد لانه محقق به وضافتم الى الرسل يجوز ان تقصد بها  
 تفضيل صاحبها على من سواه من اجزاء المضاف اليه على ما هو  
 المشهور في اضافة افضل التفضيل فيفيد ان نبينا عم افضل  
 من كل فرد من افراد الرسل سوى صاحب افضل على ما هو  
 مقتضى الاضافة على خلاف مقتضى افعال المصاحب بمن فان  
 مقتضاه تفضيل صاحب افضل على المجرد ومن جميع اجزائه  
 على ما صرح به الرضى وح يستفاد افضليته نبينا عم على سائر  
 الخلق سوى الرسل بطريق الاولوية لان الافضل من الافضل  
 من الغير افضل من ذلك الغير ايضا لكن بقي الكلام في اعادة  
 افضلية عليه السلام من المجموع من حيث المجموع لان افضل  
 المضاف لا يفيد وانما يفيد افعال المصاحب بمن  
 ولذا قيل افضل في مثل هذا التركيب ليس بمضاف حقيقة بل  
 كناية من مقدرة اهمنا لان المقصود بيان افضلية نبينا عم  
 من المجموع من حيث المجموع وذلك يحصل بتقدير من وهذا  
 مما يجب حفظه وقد قال في شرح المواهب ان هذه المسئلة  
 وقعت في زمن القرن عبد السلام فافترق فيها بانه عم كان  
 افضل من كل واحد منهم لانه افضل من جميعهم فيما لي جماعة  
 من علماء عصره التي تكفيره قلت مراده انه ليس بها غير الاحاد  
 مجموع حقيقي متصف بالفضل حتى يكون عليه السلام افضل  
 منه لان ههنا مجموعا غير الاحاد ونبينا ليس افضل من هذا  
 المجموع حتى يتم الى التكفير ويجوز ان يقصد بالاضافة تفضيل  
 صاحبه على كل من سواه من الرسل وغيرهم وانما انضيف الى  
 الرسل لزيادة اختصاصه بهم فيكون المفضل عليه محذورا

ليس ههنا بيان



على والبحث في أن استغراق الجميع  
استيعاب الجميع أو استيعاب الأفراد  
قد تقدم ما نذكره في ترتيب العالمين  
فلا ريب

أي أفضل الخلائق من بين الرسل وآله واصحابه جميعين  
وبعد فهذه إشارة إلى المرتب الحاضر في الأرض من سواء  
كان وضع الديباجة قبل التصنيف وبعده أو لا حضور  
للالفاظ المرتبة ولا المعانيها في الحس بل موجود في الذهن  
والنقوش الكتابية وأن كانت موجودة في الخارج الآن الآلة  
إليها لا يناسب الاخبار عنها بقوله رتبة ما استقرت من  
غزيرة الأولين وجملة ما استنبطت من قواعد السلف الصالحين  
لأن النقوش ليست كذلك ولو سلم فالحاضر في الحس من النقوش  
لا يكون إلا شخصاً معيناً وهو ما كتبه المصنف وليس المقصود  
وصف ذلك الشخص ولا تسمية بذلك الاسم بل المقصود  
وصف نوعه وتسميته بذلك الاسم وهو النقش الكتابي الدال  
على الالفاظ المخصوصة الموضوعات بأزاء المعاني المخصوصة  
سواء كان ما كتبه المصنف أو غيره مما يشترك في ذلك الكل  
ولا شك أنه لا حضور للكل الطبيعي في الحس فالإشارة  
إلى الحاضر في الذهن على جميع التقادير لكنه لا باعتبار تعيين  
المحل والألور وعليه ما ذكرنا أيضاً من أن المقصود وصف نوعه  
للاشخص تأمل وخلاصة ما عليه عقايد أهل السنة والجماعة  
من المسلمين وحرر الفرق الناجية المثار إليها بخير ما أمانا  
عليه واصحابه جمعها تذكراً للطلاب وتبصرة لاولي الابواب  
جمع لب بمعنى العقل ورتبتها على مقدمة والعشوة كسرها  
ويجوز فتحها ايضاً وهي في اللغة مأخوذة من مقدمة الجيش  
للجماعة المتقدمة من قدم بمعنى تقدم ثم نقلت في العرف  
إلى ما يتوقف عليه الشروع في العلم وقد يقال لما يتقدم

امام المقصود لا ارتباط له بها من طائفة مخصوصة من الفاظ  
الكتاب مقدمة الكتاب ومقصود شتم على فصول  
أما المقدمة فبما يجب تقديمه أي تقديم ادراكه قبل الشروع  
في المقصود كجدة وموضوعه وغايته لأن الشروع في كل علم  
لكونه فعلاً اختيارياً يتوقف على تصوّره بوجه ما وعلى التصديق  
بقائده ما وعلى تصوّره برسمه وعلى التصديق بغايته المخصوصة  
المرتبة عليه وعلى التصديق بموضوعية موضوعه بمعنى الهيئته  
المركبة أعني أن الشيء الفلاني موضوعه لكن التوقف على الأولين  
لأن مكان الشروع وعلى الثلاثة الأخيرة للشروع على وجه البصيرة  
ولما كان التصوّر بوجه ما حاصل في ضمنه التصوّر برسمه والتصديق  
بقائده ما حاصل في ضمنه التصديق بغايته المخصوصة حصول العلم  
في ضمنه الخاص كتحسينه بذكر رسمه وغايته على ما ترى وكباحث  
العلم والنظر وما يتعلق بهما مما سيأتي ذكره فإن الشروع في  
هذا العلم خاصته يتوقف على هذه المباحث أيضاً لأن تحليل  
العقائد بطريق النظر والاستدلال والرد على المنكرين لا يمكن  
بدون معرفة هذه المباحث فكانت من مقدمة الشروع  
في هذا العلم خاصة فإن قيل إن الأمور المذكورة بهنا عين  
المقدمة فإذ جعلت طرفاً لها يلزم كون الشيء طرفاً لنفسه قلنا الجواب  
عنه بوجوه الأول أن الكتاب المؤلف كالمواقف والمقاصد  
مثلاً وما يذكر فيه من المقدمة والمقصود والفصول والابواب  
أما أن يكون عبارة عن الالفاظ المعينة الدالة على المعاني  
المخصوصة المتصورة والمتصدقة وأما عن النقوش الدالة  
على الالفاظ المخصوصة الدالة على تلك المعاني وأما عن تلك



المعاني من حيث انها مدلوله لتلك العبارة والنقوش واما  
 عن المركب من الثلاثة او اثنين منها فان كان عبارة  
 عن الالفاظ والنقوش او المركب منهما اشكالاً في الظرفية  
 المذكورة لان معناه ان هذه الالفاظ في بيان هذه المعاني  
 لان المقدمة التي هي جزء الكتاب عبارة عن الالفاظ ايضا  
 على هذا التقدير وانما استحققت تلك الالفاظ التقديم والتسمية  
 بالمقدمة لكونها في بيان ما هو مقدمة العلم بتسمية الشيء باسم  
 مدلوله وان كان عبارة عن المعاني المخصوصة فتدبر وجه  
 الظرفية بان المقدمة ما يتوقف عليه الشروع في العلم  
 وهو المفهوم كلياً من غير ان يذكر من الامور المذكورة فكانت  
 قيل بهذا الكلي في هذا الجزئي وقد بوجه ايضا بان مقدمة العلم  
 تصور بحدته والتقدير بموضوعه وغايته والمذكور في  
 المقدمة ليس هذه الادراكات بل معان يتوصل بها الى  
 تلك الادراكات فكانت قيل بهذه المعاني في تحصيل تلك  
 الادراكات وان كان عبارة عما يتكرب من المعاني والالفاظ  
 والنقوش فالجواب هو التوجيه الثاني من الوجهين كما  
 ذكر الشريف العلامة والثاني ان المقدمة على نوعين مقدمة  
 العلم وهي ما يتوقف عليه مسائله كمرحلة وغايته وموضوعه  
 ومقدمة الكتاب وهي طائفة مخصوصة من كلامه قدمت  
 امام المقصود لارتباطها بها وانقطاعها عنها سواء توقفت  
 عليها ام لا فاجعل طرفاً هو مقدمة العلم وما جعل منطوقاً  
 هو مقدمة الكتاب بهكذا ذكر التفتازاني ورد بانه اصطلاح  
 جديد لا نقل عليه كلامهم ولا هو مفهوم من كلامهم ولا عمن

اليه حاجة لجواز التسمية لتلك الالفاظ بالمقدمة فجازاً تسمية الشيء  
 باسم مدلوله بلا حاجة الى اصطلاح جديد كما عرفت والثالث  
 ان هذه الظرفية مجازية اقامة للشمول العموم العلمي مقام  
 الشمول الظرفي بمعنى انه كلما يعلم هذه المقدمة يعلم ما يجب تقديمه  
 في هذا العلم بخلاف العكس لجواز ان يعلم ما يجب في هذا العلم  
 بدون هذه المقدمة فتشبه شمول العموم العلمي بالشمول الظرفي  
 في الاحاطة فان الظرف كما احاطه المظروف كذلك العام احاط  
 الخاص فاستعمل كلمة في ههنا مجازاً الكلام الظاهر ان لامة الحقيقة  
 اي للاشارة الى نفس المعنى لانه المتبادر في مقام التعريف  
 حتى مثلاً لما يذوق ان قصد نفس المعنى خارج عن  
 قانون القصد لان قصد المعنى من اللفظ انما يكون لا فادته  
 للمخاطب المتعلم ان يستفيد منه المعنى قبل التعلم لعدم علمه  
 بالوضع قبل قدنا قصد المعنى لا فادته هو الشايع  
 لكن في مقام التعريف والتفسير ليس لا فادته بل لمجرد التصوير  
 والتفسير فيكون اللام للاشارة الى نوعه عند المخاطب باعتبار  
 انه المعنى المعبر عنه المتكلمين ويجوز ان يكون للعهد الخارجي  
 فيكون اشارة الى فرد من مدلول لفظ الكلام متعين عند  
 المخاطب وح يكون المراد بالمدلول هو المسمى باللفظ  
 اي لفظ الكلام لانه لا معنى للفظ الكلام يكون المعنى المقصود  
 باللام فرداً منه غير المسمى بهذا اللفظ فلا بد من التأويل بالمسمى  
 بلفظ الكلام حتى يكون اللام للاشارة الى المعنى المصود  
 بين المتكلمين من جملة افراد المسمى بلفظ الكلام ههنا على  
 هذا المعنى غير مستبعد لان المخاطب لا يفهم من اطلاقه في مقام

تقديمه

ولا يمكن للمخاطب

بهذا اللفظ

وحل لفظ الكلام



التعليم لا بهذا قال قيل قدر نفقز هذهم ان التعريف المفهوم  
 لا للفرد فقصده من مدلول المحدود وخرج عنه قلنا ان  
 ما قصد تعيينه افراده يقصد في التعريف الى تصويره لا الى تصوير  
 افراده سواء كان فرد مدلول لفظا محدودا ونفس الموضوع  
 هو له فقصده فرد المسمى بالكلام اذا كان المقصود تعيينه افراد  
 ذلك الفرد وتصور نفس مفهومه لا يكون خروجا عن قاعدتهم  
 المذكورة علم بامور اى بمائل يقتدر مقدرة كما هو المتبادر  
 وبهذا القيد يخرج عن التعريف علم الله وعلم الرسول  
 والملائكة لان علومهم لا يسمى كلاما ووجه الخروج ان صيغة  
 الافتعال يدل على الاعتمال المشعر بالكسب والنظر وعلومهم  
 ليس بالكسب والنظر اما علمه فظاهرا واما علم الرسول  
 والملائكة فباطني لا بالكسب معه اى مع العلم بتلك الامور  
 على اثبات العقائد الدينية اى على الغير سواء كان العقائد  
 صوابا او خطأ فان الحضم كالمعتنى مثلا وان كان على  
 الخطا في عقائده وما يمتك به في اثباتها لكن لا يخرج  
 عن علماء الكلام ولا علمه الذي يقتدر معه على اثبات عقائده  
 الباطلة عن علم الكلام والمراد بالدينية هو المنسوب الى  
 دين محمد صوابا او خطأ لما ذكرناه من قضية المعتنى  
 والمراد بالاثبات معناه المتبادر ولذا قلنا على الغير للبحر  
 لا بمعنى التحصيل والاكساب والابرز منه ان يكون  
 العلم بالعقائد خارجا عن علم الكلام ثمرة له وذلك  
 باطل لانه داخل فيه على ما صرح به الشرف العلامة  
 فان قيل يجوز ان يراد بالعقائد في قوله اثبات العقائد

قبالوحى

الفصايا

الفصايا الجزئية فلا محذور في كونها ثمرة لقواعد الكلام فان  
 قال معنى الكلام علم بقواعد كلية يقتدر معه على تحصيل  
 العقائد الجزئية يجعل تلك القواعد كبرى سهلة الحصول  
 قلنا انه مع كونه خلاف التبادر من التعريف يلزم ان يكون  
 وضع الكلام لتحصيل العقائد الجزئية لا غير مع ان وضعه  
 وتدوينه للزام الحضم ويراد بالبحر عليهم لانهم دونوه بعد ظهور  
 المخالفين في العقائد للزام عليهم وبهذا ظهر ضعف ما في شرح  
 المفاصد ان المراد بالعلم في هذا التعريف بمعنى ملكة الاستحصال  
 بمعنى ان يكون عنده من المأخذ والشرايط ما يكفي في استحصال  
 العقائد وان المراد بالاثبات تحصيل العقائد واكتسابها مع  
 ان حمل العلم ههنا على ملكة الاستحصال خلاف التبادر لان المتبادر  
 ملكة الاستحضار بايراد البحر عليها اشارة الى وجود المقتضى  
 ودفع الشبهة عنها اشارة الى انتفاء المانع اعلم ان المتبادر  
 من القدرة هي التامة ومن المعية المصاحبة الدائمة العادية  
 فينصرف اليه في التعريف فينطبق التعريف على العلم بجميع  
 العقائد مع ما يتوقف عليه اثباتها من الاول وورد الشبهة  
 لان تلك القدرة على ذلك الاثبات انما يصاحب دائما  
 هذا العلم ببعضها ودون العلم بالقوانين التي يستفاد منها  
 صور الدلائل فقط وهو المنطق اذ لا يحصل به القدرة التامة  
 على اثبات انما يحصل بحجة لها صورة مخصوصة يحصل من المنطق  
 وماؤه معينة لا يعرف منه لان خصوصيات المبادئ لا يعرف  
 من المنطق وانما يعرف به مناسبة المبادئ المعلومة من علم  
 لكل مطلوب على وجه اجمالي ودون علم الجدل الذي يتوسل

لصغرى

دون العلم

العقائد الدينية لان هذا  
 الاثبات



به الى حفظ اى وضع اراد اذ ليس فيه اقتدار تام على ذلك ودون  
علم النحو الجامع لعلم الكلام بل وجميع العلم الجامع له اذ ليس  
يترتب على ذلك جميع تلك القدرة وانما على جميع التقادير  
بل لا يدخل في ذلك الترتيب العادى اصلا وانما اختير مقتدر على  
يثبت اشارة الى ان الاثبات بالفعل ليس بلازم واختير  
مع على به اشارة الى انتفاء السببية الحقيقية المتبادرة  
من الباء واختير الاثبات على التحصيل اشارة الى ان اثره  
الكلام هو الاثبات لا التحصيل كما ذكرناه والى ان العقائد  
يجب ان يؤخذ من الشرع لبعدها وان كان بعضها مما يستقل  
الفعل في اثباتها كما سيأتي وليس المراد بالجمع والشبهه كذا  
في نفس الامر بل بحسب زعم من تصدى للاثبات لما ذكرناه من  
تخصيه المعنى والمخاطبة ثم اعلم ان هذا التعريف رسم لاحد لان  
حقيقة كل علم هو المسائل النظرية او التصديقي بها عن دليل  
كما هو المتبادر من قولهم الكلام علم بامور ~~وعلى التصديق~~  
وعلى التقديرين لا يمكن تحديده الا ببيان تلك المسائل والتصديقات  
بها وتصويرها باسرارها اذ لا معنى لتحديد الشئ الا تصويره  
بجميع اجزائه ولما كان تصويرها باسرارها متعذرا كان تحيد  
العلم ايضا متعذرا اذ ليس تلك المسائل وتصديقاتها  
من الامور الاعتبارية المحضه ~~تستلزم~~ تحديدها بفعل هذا  
المفهومات التي تذكر في تعريفات العلوم كالتعريف المذكور  
للكلام مثلا لو ازم متساوية لتلك المسائل والتصديقات  
بها فيكون رسوما لا حدودا وقيل ان اسما العلوم موضوعه  
بازاء مفهوم كل شئ من تلك المسائل كالتعريف المذكور

على  
الابحان تلك المسائل  
سأ

لعم

مثلا فيكون

مثلا فيكون حد السماء اسما والحق هو الاول اذ لا نجد لهما من  
اسما العلوم كالكلام مثلا يطلق ويراد به المفهوم الكلي بل يراد  
وانما المسائل المحصورة او التصديقات بها يقال فلان يعلم  
النحو باني انه يعلم المسائل المحصورة او بتصور التصديقات بها  
اذ لا جرم في التصورات تتعلق بجميع الاشياء حتى نفسها بهذا  
ثم لما كان تمايز العلوم في نفسها بحسب تمايز الموضوعات  
بمعنى الهيئة المكنية ناسب تصوير العلم ببيان موضوعه  
افادة لما به يتميز عن غيره بحسب الذات فقال وموضوعه  
بيان ذلك ان كان كمال النفس الناطقة في فونها النظرية  
انما هو معرفة حقائق الاشياء واحوالها على ما هو عليه نفس  
الامر بقدر الطاقة البشرية ولما كان تلك الحقائق والاحوال  
متكسفة متنوعة جدا وكانت موزعة على الاختلافات متفرقة  
وغير مستحسنة نفسا والاوائل لضبطها وتسهيل تعليمها  
فأفردوا الاحوال الذاتية المتعلقة بشئ واحد مطلقا او من  
جهة واحدة او باشياء متتالية متساوية متعديها سواء  
كان في ذاتي او عرضي وودوتوها على مدة وعدوها علما واحدا  
او سو ذلك الشئ او تلك الاشياء موضوعا لتلك العلم  
لان موضوعات مسائل راجعة اليه لانها اما عين موضوع  
العلم او نوعه او عرضة الذات او نوع عرض الذات ونصارت  
كل طائفة من الاحوال بسبب شاكلتها في الموضوع علما متفردا  
مسائله في نفسه عن طائفة اخرى متشركة في موضوع اخر فاما  
فتمايزت العلوم في نفسها فنصار هذا التمايز بما لا بد منه مع  
جواز الاستبصار باخرها ايضا كالغاية مثلا وسكان الاواخر ايضا



هذه الطريقة في علومهم وسواها حتى في اذلا مانع عقلا من  
ان يعد كل سمة على راسه وتفرد بالتعلم فلان ان يعد ما نل  
كثيره غير متشركة في موضوع واحد سواء كانت متناسبة  
في وجها او لا علما واحدا وانا نكون كلهما متشركة في انهما احكام  
بما مور على اخر وبالجد قد اظهرنا على ان تميز العلوم بحسب الذات  
وكذا تناسبها وتباينها وتداخلها انما هو بحسب الموضوعات  
فكان التصديق بموضوعية الموضوع اجالا من مقدمات الشرع  
واما التصديق بوجود الموضوع بمعنى الهيئة البسيطة اعني  
ان له موضوعا فمن المبادر التصديقية على ما ذكره الشيخ واختاره  
الشريف العلامة ومن اجزاء العلوم على حدة على ما ذكره الد  
التفتاراني كما ان تصور موضوع كل علم بتعريف كتعريف  
الكلمة مثلا بلفظ موضوع المنفرد من المبادئ التصورية واما  
تصور مفهوم الموضوع بما يجت عن اعراض الزائنة فلكونه مقبلا  
في طرف التصديق بموضوعية الموضوع فان قيل فعلى هذا يكون  
من مقدمات الشرع وليس كذلك قلنا ممنوع انما يكون  
كذلك ان لو توقف ذلك التصديق عليه ولكنه يكفي  
في التصديق بتصور الطرفين بوجه مانع الكثرة بنحو ان يتصور  
مفهوم الموضوع بوجه ما يحكم به على الشيء الفلاني هو للعلوم  
اعتراض عليه بانه ان اريد بالعلوم مفهومها فكثر محمولات  
ما لا احض منه فلا يكون عرضا ذاتيا له وان اريد به ما صدق  
عليه من انواع العلوم فكان اعم منه فلا يكون ايضا عرضا ذاتيا  
مبحثا عنه في الفن مالم يفيد بما يجعله وبال كالمساوات  
العارضة للعدد بواسطة جنه الاعم وسواكم فانه لا يبحث

عنها و

عنها في الحساب الا بعد التخصيص بالمساوات العددية  
واجيب عنه باختصار الشق الاول بان العرض الذاتي يجوز  
ان يكون اخص من موضوعه اقول فانه بحث لان العرض الذاتي  
لاشئ انما يجوز ان يكون اخص منه بشرط ان لا يحتاج ذلك  
الشيء في عروضه الى ان يصير نوعا معيننا كما في حقوق الحركة  
والكون للجسم واما اذا احتاج اليه كما في حقوق الضحك  
او الكتابة الحيوان فانه يحتاج فنه الى ان يصير لنا فلا يكون  
عرضا ذاتيا له بالانفاق والحاصل ان العرض الاخص من الشيء  
ان كان عروضه لا يستلزم ذات ذلك الشيء يكون  
عرضا ذاتيا له كما في عروض الحركة والكون للجسم وان كان  
عروضه لا تستلزم ذاته بل بواسطة او اخص منه كما في  
عروض الضحك للحيوان فلا يكون عرضا ذاتيا له وما نحن فيه  
من هذا القبيل فان القدم والحدوث وغيرها من الاعراض  
المبحوث عنها في هذا العلم انما يدرس للعلوم بواسطة امر  
احض منه لا يستلزم ذات المعلوم فانه يحتاج عروض  
العدم له الى ان يصير نوعا معيننا وكذا في عروض الحدوث  
فلا يكون في الاعراض الذاتية له فالاول في الجواب ان يقول  
ان بين محمولات العلم وبين محمولات مسائله فارقا كما بين  
موضوعاتهما وانه لا يلزم من كون محمولات مسائله احض من  
موضوعه كون محموله احض من موضوعه وذلك لان محمولات  
العلم ما ينحل اليه محمولات مسائله بطريق الترتيب مثلا امتناع  
الحرف اذا اخذ مع مقابله على وجه الترتيب يكون محمولا وعرضا  
ذاتيا للجسم الطبيعي الذي هو موضوع العلم الطبيعي ونقال



الجسم قابل للحرق او غير قابل له وهو ما للموضوع لا اخص  
منه واذا اخذ وحده بكون محمول المسئلة ذلكت العلم للموضوع  
فينقال الجسم الفلكي غير قابل للحرق والسعصر قابل له فكان  
محمولات العلم هو المفهوم المراد بين خصوصيات الاعراض  
المتقابلة ومحمولات المسئلة هي خصوصيات ملك الاعراض  
فكان محمولات العلم في مقابلة موضوعه ومحمولات المسئلة في مقابلة  
موضوعها ولا تزم من ان يكون محمول المسئلة اخص من موضوع  
العلم ان يكون محمول العلم اخص من موضوعه كيف وان كل  
محمول ما لموضوعه فيما نحن فيه ان محمول العلم هو المفهوم  
المراد بين القدم والحديث وغيرها وهو ما للموضوع  
وهو المعلوم ومحمول المسئلة كل واحد من هذه الاحوال وهو  
ما لموضوع المسئلة وهو انواع المعلوم فان قيل هذا المفهوم  
المراد ولا يجب عنه في شئ من المعلوم بل انما يبحث في المعلوم عن  
كل واحد واحد من خصوصيات هذا المفهوم فكيف يصح ان يكون  
عرضا ذاتيا لموضوع العلم لان موضوع العلم ما يبحث فيه  
من اعراض الذاتية قلنا نعم الا ان معناه ما يرجع اليبحث  
فيه عن الاعراض الذاتية البه بان يجعل نفسه او نوعه او عرضه  
الذاتية موضوعا للمسئلة لا ما يبحث فيه بالفعل عن الاعراض المحقق  
بان يجعل نفسه فقط موضوعا للمسئلة ويجعل عليه عوارض الذاتية  
فقط يعني انه لا يزم ان يبحث في الفن بالفعل عن العرض الذاتي  
لنفس الموضوع فان قيل كيف يصح انما يراد بالمعلوم مفهوما  
والحال ان شيئا من محمولات الفن ومحمولات المسئلة لا يعرضه  
اصلا وانما يعرض لما صدق عليه هذا المفهوم من الانواع

والافراد قلنا ليس المراد بالمفهوم هذا الام الكلي الاعتباري  
الذرا لا وجود له في الخارج بل ذات هذا المفهوم لكن لا باعتبار  
خصوصية النوعية او الفردية بل مطلق الذات المنصفة بالعلم  
فدبا او حادثا موجودا او معدوما لان المعدوم ما ينصف  
بالمعلوم منه ايضا ولك ان تختار الشق الثاني بان يقول  
موضوعه هو انواع المعلوم فدبا او حادثا موجودا او معدوما  
كما قالوا موضوع الحكمة انواع الموجودات فيكون قولهم موضوع  
العلم هو المعلوم اشارة الى جهة وحدة الموضوع ويكون  
الموضوع امورا متناحية او عرضية وهو مفهوم المعلوم  
فعلى هذا يكون الاعراض العامة المشتملة بين الانواع  
محصنة لكل نوع بقتود محصنة كما حصر المساءات في  
الحجاب بالمساءات العددية والوجود بالوجود الواجبي  
في الكلام لكن يرد عليه ما سياتي في القول الثاني من ان ذاته  
ليس بينا في نفسه ولا بينا في علم اخر ولا يجوز ان يبين  
في هذا العلم فلا يكون موضوعا له واما المعلوم فبين في  
نفسه فيجوز ان يجعل موضوعا له من حيث ثبت له ما هو  
العقائد الدينية او وسيلة لها اعترض عليه في شرح المؤلف  
بان هذه الحثية لا دخل لها في عرض القدرة وغيرها من  
الاعراض المجعوت عنها في الفن فلا يكون عرضا ذاتيا للمعلوم  
من تلك الحثية وان كان يبحث المتكلم عن قدرته لا يتأثر  
عقيدة دينية اقول منه يبحث لان الحثية المذكورة في موضوعات  
العلوم لها اعتبار ان احدها ان يكون جزء من الموضوع



او قيد الموضوعية على معنى ان البحث عن الاعراض التي تلحقه من  
 تلك الحثية كما في قولهم موضوع العلم الا هي هو الموجود من حيث  
 هو موجود على معنى يبحث فيه عن العوارض التي يلحق الموجود من  
 حيث انه موجود لا من حيث انه جوهر او عرض ولا يبحث فيه عن  
 تلك الحثية لان الموضوع ما يبحث عن اعراضه لا ما يبحث عن  
 جزئه او عن فتيده ولانه لا يبحث في ذلك العلم الا عن العوارض  
 اللاحقة لموضوعه من تلك الحثية فلو بحث فيه عن تلك الحثية  
 ايضا لزم ان يلحق الموضوع من جهة نفسه او من حيثية اخرى  
 وكلاهما باطلان للدور والتسوية بينهما ان يكون الحثية  
 بيانا للاعراض الذاتية المبحوث عنها في العلم فانه يمكن ان  
 يكون لشيء اعراض ذاتية متنوعة وانما يبحث في العلم عن  
 نوع منها فالحثية بيان ذلك النوع فيكون الحثية من  
 الاعراض المبحوث عنها في العلم كما في قولهم موضوع الطب  
 بدن الانسان من حيث يصح ويمرض وموضوع الطبيعة الجسم  
 من حيث يتحرك ويكس والصحة والمرض من الاعراض  
 المبحوث عنها في الطب وكذا الحركة والسكون في الطبيعة  
 ففيم نحن فيه يجوز ان يكون الحثية من قبيل الثانية فيكون بيان  
 للاعراض المبحوث عنها في الكلام لا من قبيل الاول حتى يرد عليه  
 ما ذكره وقد يقال ان الموضوع عبارة عما يبحث عن اعراضه  
 الذاتية فكان معتبر فيه او ان البحث وعروض العوارض  
 فيجوز ان يكون الحثية متعلقة بالاول والاول مع قطع النظر  
 عن الثاني على معنى ان البحث عن العوارض يكون باعتبار

هذه الحثية اي بلا خط في جميع المباحث هذه الحثية لا على معنى  
 ان جميع العوارض المبحوث عنها يكون عروضها لموضوعه  
 بواسطة هذه الحثية لكن يرد عليه ان العوارض على تقدير ان  
 لا يكون الحثية مدخل في عروضها لا يكون للفتية بهذه الحثية بل  
 للمطلق والموضوع هو المفيد بها لا المطلق فيلزم ان لا يكون  
 تلك العوارض لموضوعه وهذا خلف ثم المراد من العقائد  
 الدينية هي القدم والوحدة للصانع والحدوث للعالم وصحة الائمة  
 للاعصام ونحوها مما يقصد اثباته في الفن ومن الواسع هو تركيب  
 الجسم من الجواهر الفردة وعدم تمايز المعدومات فان الاول  
 وسيلة الى اثبات الحدوث والثاني الى اثبات تعدد صفات  
 المتدفع وكونها موجودة في نفسها ونحوها وقيل ذات المتدفع  
 اما وحده على ما ذهب اليه القاضى الامور ذات الممكنات  
 من حيث استنادها الى ذاتها على ما ذهب اليه صاحب الصغرى  
 فيكون الموضوع او من متسابين في المعلوم او في الموجود  
 وذلك لانه يبحث فيه عن صفاته في وافعاله واقعا والكمالات  
 وعن احوال الممكنات من حيث احتياجها اليه في وجوده  
 والبحث في الكلام عن احوال الجواهر والاعراض لا من حيث  
 استنادها اليه في قولهم جواهر ان لا بدخلان والاعراض  
 لا تنقل وغيرهما من اكثر مباحث الامور العامة والجواهر  
 والجواب عند انه يجوز ان يكون ذكرها على سبيل المبدئية لا على  
 كونها من مسائل الفن فلا يلزم ان يكون رجعا الى احوال موضوعه  
 فان قيل لا شك ان تلك المباحث ليست من الامور التي  
 لا يحتاج الى البيان فلا بد من بيانها فان بين في هذا الفن يكون



مسائل لا من مباديها فيجب ان يكون راجعا الى احوال موضوعه  
وليس كذلك لعدم استنادها اليه وان بين في علم اخر لا بد  
ان يكون ذلك العلم شرعيا واعلى واشرف منه لان العلم  
الاعلى لا يتوقف على الادنامة ولا الشرع ولا علم شرعي منه  
اعلى من الكلام واشرف منه لانه اساس جميع العلوم الشرعية  
بالاتفاق قلنا لان ما يبين فيه مبادي العلم الشرعي يجب  
ان يكون شرعيا واعلى منه للاطيان على ان علم الاصول  
يتم من العربية ويبين فيها بعض مبادي مع انه غير شرعي وادنى  
منه شرعا ولان الشيخ قال في الشفا ان مبادي العلم قد يكون  
بينه بنفها فلا يبين في علم اصلا وقد يكون غير بينه فيبين  
في علم اعلى منه لجلالة شأنه عن ان يبين في ذلك العلم كقولنا  
الجسم مؤلف من الهيمولي والصورة فانه من مبادي  
الطبيعي ومن مبادي الفلسفة الاولى او في علم ادنى منه لدنو  
شأنه عن ان يبين في ذلك العلم متنازع الجزء الذي لا يجزى  
فانه من مبادي الطبيعى ومن مبادي الالهى لاثبات الهيمولي  
والصورة فيجب ان يبين بمقدمات لا يتوقف صحتها على  
للا بدور وقد يبين في ذلك العلم نفسه بشرط ان لا يكون  
مبدأ لجميع مسائله وان لا يبين مسألة يتوقف عليه فلا بدور  
فهذا يكون مبدأ باعتبار مسألة باعتبار كاشف مسائل الهندسة  
وكلون الاوالموجب فانه مسألة من الاصول ومبدأ مسألة  
وجوب القياس كما نقول بع فاعتبر واوجب في هذا القسم  
ان يرجع البحث الى احوال موضوعه ليصح كونه من مسائله  
فما نحن فيه اعني البحث عن احوال الجواهر والاعراض من غير ان

يستدل به

يستدل به لا يكون من هذا القبيل لعدم رجوعه الى احوال موضوعه  
فتعين البيا في علم ادنى او اعلى بحيث يثبت هذا المبدأ ويدل  
قطعي من غير مخالفة لقواعد الشرع وان لم يعد ذلك العلم من العلوم  
الاسلامية كالا لى الباحث عن احوال الموجود على الاطلاق  
فانه ادنى من الكلام شرعا واعلى منه من حيث عموم موضوعه  
بهذا حقق في شرح المقاصد وايضا يلزم كونه اى كونه ذات  
العدم بديهيا او كسبيا مبينا في علم اخر لان وجود الموضوع  
لا يجوز ان يبين في ذلك العلم لان المطلوب فيه اثبات الاعراض  
الذاتية لموضوعه ولا شك انه يتوقف على وجوده لان اثبات  
الشيء الشيء فرع بثبوت المثبت له فلو كان وجوده من الاعراض  
المطلوبة فيه لزم الدور والنتيجة فيلزم ان يكون بديهيا او مبينا  
في علم اخر وكلاهما باطلان اما الاول فظاهر واما الثاني فلان ذلك  
العلم الاخر ان كان اعلى منه فلا علم اعلى من الكلام بالاتفاق  
وان كان ادنى منه لموضوع الاعلى لا يبين في الادنى منه وفي كل  
من الملازمة وبطلان الملازم بحث اما في الاول فلان اثبات  
الاعراض الذاتية التي غير الوجود ولا شك انه يتوقف على وجود  
المثبت له واما اثبات الوجود فلا فرق بينه وبين سائر الاعراض  
الذاتية وقولهم اثبات الشيء الشيء فرع بثبوت المثبت له محض  
بسائر الاعراض غير الوجود على ما صح به الامام ولو سلم انه اعم  
لكن ليس معناه ان وجود المثبت له مقدم بل معناه على ما حققه  
العلامة من الدور ان بثبوت الثابت لا ينشك عن بثبوت المثبت له  
بل يستلزمه اما مؤخرا كبثوث البياض للحم واما معا كبثوث  
الوجود للماهية واما مقدما كبثوث الامكان للموجود لان الشيء

م



ما لم يكن ممكنا لم يكن موجودا فعلى هذا يجوز ان يكون وجود الموضوع  
 من اعراض الذاتية ان لا يتوقف اثباته على سبق الوجود عليه حتى  
 يلزم الدور والتعادل فيقول ان الوجود المطلق مشترك بين  
 جميع الموجودات فلا يلزم عرضا ذاتيا شيئا منها واما الوجود  
 الخاص الواجب فهو موجود حقيقى سواء كان عينه او غيره فلا يحل  
 عليه قطعا فلا يلزم من الاعراض الذاتية ايضا قلنا ان اراد بالعرض  
 الذاتى ما ينتزع عن ذات الموضوع بتجريد عن الخصوصيات  
 ويجعل عليه كما في زيد ان او بتجريده عن المنوعات كافي لان  
 حيوانا سلمنا ان المشترك بين الموجودات لا يكون عرضا  
 ذاتيا بهذا المعنى وان اراد به ما ينتزع عن ذات الموضوع  
 بطريق انتزاع اللازم عن الملزوم كما في قولك الاريقه زوج  
 او بطريق نسبة الموضوع الى اخر كما في قولك السماء فوق الارض  
 فان الفوقية منتزع من السماء بالنسبة الى الارض فلا سلم ان المشترك  
 لا يلزم عرضا ذاتيا بهذا المعنى فالوجود المطلق عرض ذاتى لازم  
 الواجب لانه منتزع من ذاته لا بالنسبة الى اخر وعرض ذاتى  
 مفارق للممكنات لانه منتزع من ذوات الممكنات بالنسبة  
 الى الفاعل لا احتياجه اليه ولو سلم انه لا يلزم عرضا ذاتيا شيئا  
 منها لكنه لا يلزم من عدم لونه الوجود المطلق عرضا ذاتيا شيئا منها  
 ومن عدم صحة حمل الوجود الخاص عدم لونه الوجود مطلقا في الاعراض  
 الذاتية لشيء لجواز ان يكون الوجود مفيدا بالوجود من الاعراض  
 الذاتية لذات الواجب ويصح حمله عليه لكونه كلبا على انه يجوز  
 ان يراد بالحمل المعنى في الاعراض الذاتية الحيل بالاشتقاق اذ لا مانع  
 من ان يقال زيد صاحب هذا الوجوب واما ما في الثاني فلانه

يجوز ان يبين موضوعه في علم اخر كالعلم الالهى على ما ذكرناه  
 في المبادى من الشرح واليه ذهب القاضى الارمورى قال قيل  
 المعلوم الذى جعلوه موضوع الكلام في القول الاول ما اذا حال  
 بين اوبين في هذا العلم او في علم اخر قلنا انه بين الى الوجود  
 في نفسه كالموجود في القول الثاني لانا كما يحكم ان شيئا ما موجود  
 بالبداهة كذلك حكم ان شيئا ما معلوم بالبداهة وقيل هو  
 اى موضوع الكلام الموجود من حيث هو اى من حيث انه موجود  
 لا من حيث انه جوهر او عرض قبل الفرق على هذا القول يبين  
 موضوع الكلام وموضوع العلم الالهى لان موضوعه هو الموجود  
 من حيث هو ايضا واجيب بانه يبحث في الكلام عن احوال موجود  
 على قانون الاسلام وفي الالهى على قانون عقولهم وافق الشرع  
 اول لاورد بانه قد يبحث فيه اى في الكلام عن احد المعدود والحال  
 وعن احوال امور لا باعتبار انها موجهه في الخارج كالنظر  
 والدليل حيث يقال النظر الصحيح بعيد العلم والدليل وجه دلالة  
 كذا وينقسم الى كذا وكذا اجيب عنه بان هذه الامور كما وان  
 لم يكن لها وجود في الخارج لكنها موجودات في الذهن فتبينها  
 الموجود وورده في المواقف بان الوجود والذهن قد انكره للتكليف  
 فلا يجوز ان ياخذ الموجود اعلم من الخارج والذهنى اقول لانزع  
 للتكليفين القائلين بنوع الوجود والذهنى في نقل الكتابات  
 والاعتبارات والمعدومات وتبين بعضها عن بعض بحسب  
 المفهوم وانما نزعهم في كون العقل يحصل صورته من  
 المنقول في العقل وفي اقتضائه الثبوت في الجملة على ما صرح به  
 في بحث الوجود من شرح المعاصد فعلى هذا لا يلزم من انكار التكليفين



حصول الصورة في الفعل انكارهم الوجود الذهنى مطلقا حتى  
 لا يجوز تقسيم الوجود الخارجى والذهنى وقد يقال ليس رادهم  
 بالوجود ومنها الوجود الخارجى بشرط الوجود الخارجى بل رادهم  
 اعم منه اى مفهوم الوجود مطلقا واجبا او ممكنا جوابا او عرقا  
 على ما وفي المعلوم من ان المراد به المفهوم مطلقا ولو سلم ان المراد  
 بالوجود والموجود في الخارج لكن يجوز ان يكون بحث النظر والدليل  
 من قبيل المبادى على وجه ذكرناه من قبل وبحث المعلوم والحال  
 من لواحق مسألة الوجود ثم شرع لبيان فائدة المحصورة المله  
 المنبرية عليه المتضمنة لا اعتقاد فائدة ما الذي يتوقف عليه مكان  
 الشروع في العلم فقال وفائدة اى فائدة الكلام المنبرية  
 عليه في الواقع ولا بد من اعتقادها لتلا بعد عينا في شروح عرقا  
 ولا يقع في سعيد فورا الشرح من حضيض التقليد الى ضرورة  
 الايمان قال الله تعالى ويرفع الله الذين امنوا منكم والذين  
 امنوا العلم درجات وارثا والمسلمة سدين الى عقايد الدين  
 بايضاح الحجج لهم والزام المعاندين باقامة الحجج عليهم الى غير ذلك  
 من قوائده العقائدية المقتضيات ما يقصده نفس الاعتقاد  
 دون العمل واعلم ان الاحكام الشرعية قسمان احدهما ما يقصده  
 نفس الاعتقاد كقولنا الله واحد عالم قادر ونحو الاجماع حجة  
 والاجماع معاد وهذه سمي اعتقادية واصولية وعقائدية والثاني  
 ما يقصده نفس العمل كقولنا الوتر واجب والصلوة والزكاة  
 فريضة وتسمى هذه علمية وفرعية واحكاما ظاهرية والاول  
 مضبوطة لا تنزايديتها انفسها ولا يتعذر الاطاعتها و  
 والاقتدار على اثباتها بالاول وانما يتكهن وجوه استدلالها

وطرف

وطرف دفع شبهها وقد دون علم الكلام لهذا بخلاف الثاني  
 لانها لا تنكاد تنحصر في عدد بل تنزايديتها بقايب الحوادث فلا ينافي  
 ان يجاطبها كلها وانما مبلغ من يعلمها هو انتهى التام لها  
 وقد دون لها علم الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية الفرعية  
 عن اولئها التفصيلية وباعتبار موضوعات هو العلم باليات  
 عن احوال المكلفين على ما هي عليه نفس الاو بقدرة الطائفة البشيرة  
 العلم يقال في الاصطلاح على معان منها ادراك العقل  
 فيحصل حصول صورة الشيء في العقل ومنها احكام التصديق  
 وهو ما يقارن بالبرهن والمطابقة والاثبات فيخرج الظن والجهل  
 المركب والتقليد ويقف الثابت المطابق للواقع ومنها ما  
 يشمل التصور المطابق والتصديق اليقيني وهو الموافق للمعرف  
 واللقنة وافترقا فترتين فرقة قالوا انه اضافة بين العالم  
 والمعلوم وفرقة قالوا انه صفة ذات اضافة ولهم باعتبار  
 كونه صفة تغير فان احدها ما اختاره ابو منصور الا ترى  
 وهي صفة اى او قائم بالغير اى بخبر من اخوان العالم من غير تعيين  
 المحل ان محل العلم الحادث غير متعين عقلا عند اهل الحق بل يجوز  
 عندهم عقلا ان يخلق الله تعالى في اى جزء من اجزائه البدنية او  
 غيرها ان النبوة ليست شرعا للعلم والحيوة لكن السمع دل على  
 ان محل القلب وقيل ان محل العلم كليات النفس الناطقة والجزء  
 والجزئيات لانها من الحواس الظاهرة والباطنة على ما بعد  
 المشهور وقال بعضهم ان الدرك لكليات والجزئيات مع  
 النفس الناطقة ولكن ادراكها لكليات بالذات والجزئيات  
 بواسطة الاتفاقيكون صور متضمنة في النفس وهذا بناء على نفسه

مطل



هم العلم كجصول الصورة في الفعل وانه يشمل الظن والشك  
 والوهيم والتقليد والجهل المركب لان كلها علم عندهم يتجلى  
 اى ينكشف انكشافا تاما كما هو المتبادر بها اى تلك الصفة  
 المذكورة اى ما يذكر ويمكن ان يعبر عنه بوجوده كان او معدوما  
 ممكن او محال لا كليا او جزئيا لمن قامت به اى تلك الصفة  
 به راجع الى من اى من اجزائه ما ذكرناه فيخرج عن التعريف  
 ما عدا الادراكات من الصفات النفسانية كالشياء  
 وغير النفسانية كالسواد لعدم الانكشاف بها والظن والشك  
 والوهيم والجهل المركب واعتقاد المقلد المصيب ايضا لعدم الانكشاف  
 التام بها في ادراكات الحواس والنصور والتصديق اليقيني  
 ولا محذور فيه الا في عدد ادراكات الحواس علم فان كونها علما  
 على ما هو مذهب الاشعر مع كونه محال فالذهب جمهور  
 المتكلمين ومذهب صاحب التعريف مخالفت ايضا للعرف  
 واللغة لان البهائم من اولى العلم فيها اللهم الا ان يقال  
 ان البهائم وان لم يكن من اول العلم بالكلية لكنها من اول  
 العلم بالجزئيات او بتكسب الفرق في الادراكات الخمس بين  
 البهائم والعقلاء ويجعل احساس العقل علما دون البهائم  
 على ما يشوبه التعريف حيث قال لمن او يقال المراد بادرأك  
 الحواس ادراك العقل بواسطة الحواس بوليل قولهم ان  
 الدرك في الحقيقة هو العقل والحواس آلات له فينتطق على  
 مذهب صاحب وقيل وهو مختار الاشعر واكثر اصحاب صفة  
 فوجب لمحلها وهي القلب تمثيلا لمتعلقها لا يحتمل ذلك  
 المتعلق النقيض اى نقيض ذلك التمثيل اعلم ان هنا

اربعة امور الصفة ومحلها والتميز ومتعلقه وضيق لا يحتمل  
 يحتمل ان يرجع الكل من هذه الاربعة وكذا النقيض محل نقيض  
 الاربعة فيحصل من ضرب الاربعة في الاربعة ستة عشر احتمالا  
 بعضها مقدر والمختار ما قدرناه في اصله انه صفة قائمة بعمل  
 متعلقة بشئ فوجب ايجابا عاويا لمحلها او اتميزه متعلقها  
 تمثيلا لا يحتمل ذلك المتعلق نقيض ذلك الا وفق قوله فوجب  
 تمثيلا اخراج الصفات النفسانية وغيرها لانها انما توجب  
 لمحلها تمثيلا لا تمثيلا او قوله لا يحتمل النقيض اخراج الظن  
 والشك والوهيم لان متعلق التمثيل الحاصل بها يحتمل نقيضه  
 حالا والجهل المركب ايضا لاحتماله النقيض بالاجواز ان  
 يطلع على ما هو الواقع فينبول عنه اعتقاده الى نقيضه التقليد  
 ايضا لانه ينزول بالتشكيك لعدم اعتقاده الى موجب حقيق  
 ادراكات الحواس والتصديق اليقيني والنصور داخل فيه  
 بناء على انه لا نقيض في التصورات فلا يحتمل ذلك لان  
 النقيضات المفهومة المتماثلان لذاتهما ولا تمنع بين  
 التصورات فان مفهوم الالوان مثلا وانفسها  
 مع قطع النظر عن صدقهما على شئ مفهومان مفردان لا تمنع  
 بينهما اصلا لجواز تعقلها معا فيجمعان وعدم تعقلها  
 معا فرفعان واذا اعتبر شئونها شئ فح يكون بينهما تقابل  
 التضاد بالنسبة الى ذلك الشئ الواحد لا التناقض وباعتبار  
 شئونها كذلك الشئ يحصل قضيان متناقضان احدهما  
 محال والاخر معدول فيها صدق لكنهما ليسا بمتناقضين  
 ايضا لعدم اتحاد شئيهما بل محمولهما متقابلان تضادا



وانما يكونان متناقضين لوجوب السبب راجعا الى نسبة صدق  
اللائق لذلك الموضوع فيكونان قضيتين متناقضتين  
بالفعل وكذا قولنا حيوان ناطق حيوان ليس ناطق على وجه  
التقييد لا يندفعان اصلا لان السبب في ليس ناطق يرجع  
الى النسبة التقييدية فلا يندفعان الا بملاحظة وقوع تلك  
النسبة التقييدية على وجه الايجاب الخبر وعدم وقوعها على وجه  
السبب الخبر فلا تناقض بين التصورات انفسها واما قول  
المتكفيين عكس النقيض ان يجعل نقيض الموصول موضوعا ونقيض  
الموضوع محمولا فهو مجاز على وجهين احدهما ان يعتبر سبب الاطراف  
الى الذات تقييدا ايجابيا او سلبيا ويسمون هذا تقييدا على سبب  
وتأنيها ان يلاحظ مفهوماتها من حيث هي ويجعل معنى حرف  
السبب مضموما اليها معها شيئا واحدا ويسمونه تقييدا بمعنى  
العدول فعلى الاول يرجع الى التناقض بين القضايا وعلى  
الثاني بين الشيء وعدوله على معنى ان المتناقضين هما المقبولان  
المتناقضان لذاتهما هذا ما ذهب اليه المتأخرون واما الشيخ  
في القائل ان بين المفردين تناقضا حتى اعترضوا به على توقيف  
التناقض باختلاف القضيتين واجابوا منه بان المراد  
تقييد التناقض بين القضيتين لا مطلق التناقض فان  
قبل تقييد مذهب ان لا تناقض بين التصورات بلزم ان يكون  
جميع التصورات علوما مع ان بعضها غير مطابق اجيب  
بان التصورات لا يوصف بعدم المطابقة اصلا فاننا اذا  
رأينا من بعيد شيئا هو حجر مثلا وحصل منه في ذهننا صورة ان  
وعلم تصور ربه والمطابقا فهو في حكم العقل بان هذه الصورة

للشيخ المرئ فان تصورات كلها مطابقة كما هي تصورات  
مودا كان او معدوما يمكن او مختعا واعتراض عليه باحصل  
ان يكون تلك الصورة تصور الانسان وادراكا لموقوف  
على ان يكون العلم بالوجه عين العلم بالشيء ومن ذلك الوجه  
حتى يكون العلم بالشيء من وجه الائق عين العلم باللائق  
الذي هو وجهه ههنا وليس كذلك بل بينهما فرق فان معنى العلم  
بالوجه ان يحصل في الذهن صورة يكون الى ذلك الوجه فالوجه  
معلوم والحاصل في الذهن صورة ومعنى العلم بالشيء من ذلك  
الوجه الى ملاحظة الحاصل في الذهن نفس ذلك الوجه المعلوم  
بواسطة هو ذلك الشيء فالعلم بالوجه في المثال المذكور اعني العلم  
باللائق وان كان مطابقا له لكن العلم بالشيء من ذلك الوجه  
ليس مطابقا له لكن العلم بالشيء من ذلك الوجه مطابقا له  
والمقصود في المثال المذكور هو هذا اذا المنصور هو الشيخ والصورة  
اللائقية التي للملاحظة والجواب عنه انه ان اراد ان المنصور  
هو الشيخ من حيث التجريد فهو باطل وان اراد انه هو الشيخ  
من حيث اللائقية فهو مطابق للمنصور فلا شكال ثم المراد  
بالتمييز ههنا ليس المعنى المصدري اي كون المحل اي القلب  
مميزا اذ ليس له نقيض اصلا لانه التصور ولا في التصديق حتى  
ينصف باحتماله وعدم احتماله بل المراد به ما به التمييز اعني  
الصورة الحاصلة في المحل في التصور من الماهية المتصورة  
والنفي والاثبات في التصديق مثلا اذا تعلق علمنا بامية  
اللائق ان حصل عندنا صورة مطابقة لها بامية عاذاها  
ولا يحتل تلك الماهية نقيض تلك الصورة لعدم نقيضها



واذا تعلق علمنا بان العالم حادث حصل عندنا اثبات  
احد الطرفين للآخر بحسب يستمر ان بذلك الاثبات عما عداها  
فان قيل ان القول بالصورة الذهنية قرع القول بالوجود  
الذهني واصحاب هذا التعريف لا يقولون به قلنا ليس  
المراد بالصورة الذهنية منها ما اصطلح عليه الحكماء فان وادهم  
بالوجود الذهني اوجب رك الوجود الخارجي في تمام الماهية  
وبماثلة الا في الشخصيات الخارجية والذهنية وهو الذي اكروه  
المشككون بل المراد بالصورة منها الشئ والمثال الشبيهة  
بالتخيل في المرأة وليس بهذا من الوجود والذهني بالمعنى  
المذكور ثم انه لا فرق بين القولين في كون العلم ذات  
تعلق بالمعلوم وانما الفرق في موجبها فهي توجب انكشاف  
المعلوم على القول الاول واو ايشيز وينكشف به المعلوم  
على القول الثاني وقيل بين المعاني يعني ان من يرى لاي  
الاشعري من ان احكام الحواس علم متعلقا بها اقتصر على  
الحال المذكور ومن لم يراه ادرج في التعريف بين المعاني  
فيخرج منه اى من التعريف ادراك الحواس الطاهرة  
فانها توجب تميزا في الامور العينية المحسوسة لا بين المعاني  
فان قيل ان مقتضى هذا القيد ان لا يعلم الجزئيات المرسومة  
اصلا مع اننا قد علمنا لونا مخصوصا في محل مخصوص قبل رؤيته  
ثم ندركه حاسنا عند رؤيته قلنا بهذا غلط ان من عدم  
الفرق بين ادراك الجزئية على وجه جزئية وبين ادراكه على وجه  
كل فان الاول هو العلم على الوجه الكلي والثاني هو الادراك  
على وجه الجزئية لكن يبقى الاشكال با دراك الجزئية بعد عينية

عن البصر

عن البصر فانه ليس سالكا عن الغيبة عن الحس ولا علما لانه ادراك  
العين المحسوس على وجه جزئية فان قيل ان المدرك بعد الغيبة  
عن الحس امر حيا ليصح تعلق العلم به وليس من الاعتناء عيان  
بل من المعاني لكن لمطابقة الامر الخارجي وكونه وسيلة الى معرفة  
اشبه الحال قلنا ليس كلامنا فيما تعلق بالامر الحياي الذي هو من  
قبيل المعاني من الادراك حتى يقال انه علم بل في نفس ذلك الامر  
الحياي الذي ادركناه بالعين المحسوس ثم غاب العين وبقي  
ذلك الامر الحياي منهل هو علم املا وقيد بعضهم المعاني المذكورة  
بالكلية لاخراج ادراك المعاني الجزئية عن الحد كما دراك  
بالامنا ولذا تناو سائر المعاني الجزئية الموهومة تخصيصا  
للعلم بالكلية والمعرفة ومن لم يره هذا الاختصاص لم يقيد  
بالكلية فبتناول العلم بالمعاني الكلية والجزئية وهو الصحيح  
لانه تع عالم بالكليات والجزئيات مع انه لا يقال انه مع  
عارف ونقض اى التعريف الثاني بالمعلوم العادية التي  
من افراد الموجود وهي العلوم المستندة الى العادة كعلمنا  
بان الجبل الذي رايناه بقا لم ينقلب الان ذهابا لاحتمالها  
النقيض لان الفاعل مختار وقدرته شاملة لجميع الممكنات  
والجواب الفردية التي يتكبد منها الاحاسم متنازعة ذواتها  
متبادلة في قبولها الصفات المتقابلة كالذهنية والحسية  
فالجبل يكون عبارة عن مجموع جوابه فزدة مخصوصة  
موصوف بالجزئية وذلك المجموع بينة قابل للذهنية المستندة  
لنقيض الجزئية محقق المحل القابل للذهني مع ثبوت الفاعل  
المختار بوجوب ان جواز الانقلاب فالحكم يكون حجة محتمل لنقيضه



واجب بان احتمالها أي العلوم العادية للنقيض بمعنى انه  
لو فرض بدلها وقوع نقيضها لم يلزم منه أي من ذلك النقيض  
المفروض حال لذاته لان تلك الامور العادية ممكنة في ذاتها  
والمكن لا يلزم من فرض طرية في حال لذاته لا احتمال متعلق التميز  
الواقع في العلوم العادية له أي للنقيض وذلك لان الاحتمال  
بالمعنى الاول راجع الى الامكان الذاتي الثابت لجميع الممكنات  
في حد ذاتها كما ذكرناه والاحتمال بالمعنى الثاني ان يكون متعلق  
التميز محتملا لان الحكم فيه الشخص المميز بنقيضه لا اولا ولا وثاؤه  
ذات التميز اما لعدم الجرم او لعدم المطابقة او لعدم استناده  
الى موجب والمراد بالاحتمال المنفي في التعريف المذكور هو الاحتمال  
الثاني وثبوت في العلوم العادية ممنوع لان استماله الصاف  
متعلق التميز في العاديات كالجبل مثلا بالنقيض ثابتة البتة  
في كل وقت علم كونه جرافيه فيتحقق عدم احتمال النقيض التبتة  
والذي ثبت هو التجوز العقلي والامكان الذاتي الى الذي نفينا  
وقد يقال اننا لانم ان الجواهر الفردة التي يتركب منه الجبل منجى  
نماثلة في ذاتها بل هي متخالفة الحقائق وما تركب منه الجبل  
لا يجوز ان يتركب منه الذهب فليس هناك موضوع معين  
يصح ان ينوار عليه النقيضان فليس الحكم على الجبل باحدهما  
محتملا لنقيضه اصلا نعم يمكن ان بعدم السمع الجبل ويوجد بدل  
الذهب لكنه لا احتمال للنقيض لعدم اتحاد الموضوع فان قيل  
نحن نأخذ الموضوع ما بهو اعم من الحجر والذهب كاشا غل في المكان  
المحصول من تحت الموضوع ويجعل النقيض قلنا لا بد في التناقض  
بين القضاء بالحقيقة من اتحاد الموضوع الحقيقي وعدم تجانس

الجواهر

الجواهر الفردة يتنافى اتحادها اللهم الا ان يكنفي في احتمال  
النقيض عدم الامكان الذاتي مع وجود الفاعل المختار يكنفي  
في امكان احتمال النقيض مع تحالف حقايق الجواهر الفردة  
لكنه يرجع الى الاحتمال الفعلي وقد مر انه غير مراد وقيل حصول  
صورة الشيء في الفعل وهذا التعريف للقائلين بالوجود  
الذهني من الحكماء والمكلمين واعتبر عليه بان العلم بالشيء  
لا يحصل عندهم قبل حصول صورة الشيء في الذهن بل انما يحصل  
عند حصولها والحاصل عند حصولها ثلاثة امور الصورة نفسها  
وقبول الذهن لها وازدادة مخصوصة بين العالم والمعلوم  
فذهب بعضهم ان العلم هو الصورة الحاصلة وزهب بعضهم  
انه قبول الذهن لتلك الصورة وزهب بعضهم انه الازدادة  
المخصوصة فعلى الاول يكون من مقولة الكيفية النفاية  
وعلى الثاني من قبيل الانفعال وعلى الثالث يكون من قبيل  
الازدادة واما نفس حصول الصورة في الذهن الذي هو من مقولة  
الفعل فلم يقل به احد منهم فلا يصح التعريف به واجيب عنه  
بان المراد من الصورة الحاصلة للشيء على طريقة اضافة الصفة  
الى الموصوف تطبيقه على الذهب الاول وهو الاصح عندهم  
لان الصورة قد توصف بالمطابقة وعدم المطابقة كالعلم بخلاف  
الانفعال والازدادة لانها لا توصفان بهما هكذا وجه الشريف  
العلامة وقد يجاب عنه بان نسبة الحصول الى الصورة في الذهن  
كنسبة الوجود الى الماهية في الخارج فكما ان الوجود عين الماهية  
في الخارج كذلك الحصول عين الصورة في الذهن بمعنى انه ليس  
بمنا حصول وصورة تفرض الاول للثاني على ما قالوا في الوجود



فهذا الاعتبار يصح جعل العلم بارة نفس الصورة واخر حصولها  
وهذا في الحقيقة اختيار للذهب الاول ايضا وعلى التقديرين  
يكون العلم بارة عن الصورة الذهنية وهذا ظاهر وانما  
الكلام في تحقيق تلك الصورة وهم فيه فرقتان فرقة تدعى  
ان تلك الصورة مخالفة لذات الصورة بالذات وهم القائلون  
بان الموجود في الذهن هو مثل الاشياء واشياها لانفسها  
فعلى قولهم يكون العلم مفاسد للعلوم بالذات ولا يكون  
للاشياء وجود ذهني بحسب الحقيقة بل بحسب المجاز فمضى قولهم  
مثلا النار موجودة في الذهن ان شئها موجودة فيه  
لانفسها لكن شئها نسبة مخصوصة لما عيتمها سببها  
كان ذلك الشئ علما لها لا لغيرها ولا يرد عليهم ما اورد  
المتكلمون انه لو كان للاشياء وجود ذهني لزم ان يكون  
الذهن حار او باردا او معوجا ومستقيما عند تصور الحرارة  
والبرودة والاعوجاج والاستقامة اذ لا معنى للحار والبارد  
والمعوج والمستقيم الا ما حصل فيه الحرارة والبرودة والاعوج  
عوجاج والاستقامة لانه انما يلزم تلك اللوازم لو كان  
الحاصل في الذهن نفس هذه الاشياء لا اشياها المخالفة لها بالذات  
وفرقة تدعى ان تلك الصورة متحدة مع ذات الصورة بالذات  
معابرة له بالاعتبار واللوازم وهم القائلون بان المود في الذهن  
ما هيئات الاشياء انفسها لا اشياها ويدل عليه اولة الود والذهني  
قاطبة فعلى قولهم يكون العلم والمعلوم متحدين بالذات  
مختلفين بالاعتبار ويكون للاشياء وجودا خارجيا وذهني  
ولا يرد عليهم ايضا ما ذكرناه من ايراد المتكلمين لان الحاصل في الذهن

من الحرارة والبرودة ونحوها ما هيئاتها الكلية عندهم لا يتباينون بها بينها  
هو بينها الخارجية الجزئية والمماهية والحموية وان اختلفت  
بالذات بمعنى ان الماهية لو وجدت في الخارج كانت هي  
هذه الهوية ولو وجدت في الذهن كانت هي هذه  
الماهية الا انها متماثلتان في اللوازم واللوازم المذكورة  
لوازم الهوية الخارجية لا لوازم الماهية الذهنية فبطل  
ان هذا الجواب مخصوص بما اذا دعي الخصم انصاف الذهن  
بالصفات الموجودة في الخارج كالحرارة والبرودة والاستقامة  
والاعوجاج واما لو نشئت بلوازم الماهية كالزوجية والفردية  
او بصفات المعدومات كالامتناع وامثاله بان يقول  
لو حصلت الزوجية والفردية والامتناع في الذهن لزم ان يكون  
الذهن زوجا او فردا او محتثا اذ لا معنى للزوج والفرد الا ما  
حصل فيه الزوجية والفردية وكذا الامتناع لم يمكن النقص عنه  
باجواب المذكور اذ لا ينسب له ان يقال كون محل الزوجية  
موصوفانها من احكامها المتعلقة بهويتها الخارجية وكذا  
الفردية والامتناع اذ لا هوية لها عينا قلنا في تثبت  
بجواب اخريتين على الفرق بين الحصول في الذهن والقيام به  
فان الحصول شئ في الذهن لا يوجب انصافه به كما ان الحصول  
الشئ في المكان والزمان لا يوجب انصاف المكان والزمان به  
وانما الموجب للانصاف شئ بشئ قيام به لا حصوله فيه  
حصولا مطروفا في الطرف والاشياء المذكورة كلها اعني  
الحرارة والبرودة والزوجية والفردية والامتناع وغيرها  
انما حاصلة في الذهن لا قائمة به فلم يوجب انصاف الذهن



بها وانما يوجب انصافها لو كانت قائمة به وليس كذلك  
فان قيل ان حصول هذه الاشياء في الذهن لو كان حصولا  
لا يقتضي انصاف المحل بالمالح القول بان الصورة الحاصلة  
من هذه الاشياء في الذهن علم لهذه الاشياء لان حصول العلم  
في المحل حصول متماثل يقتضي انصاف المحل به اذ لا يقال انه  
عالم الا حصول العلم منه يعني قيامه به قلنا ان الصورة  
الذهنية قد تؤخذ من حيث ان حصولها في الذهن عنها في  
يكون على وعرضا قائما بالنفس باصلا لها حصولا متماثلا  
انصافا فيكون موجودا خارجا عنها لان الذهن موجود  
في الخارج فكذا ما يقوم به وقد تؤخذ من حيث ان حصول  
غيرها فيكون صورة ذهنية وما هيته للموجود العيني الذي  
ربما يكون من الجواهر وربما يكون من الاعراض كما او كيفا  
او فعلا او انفعالا الى غير ذلك من مقولة الاعراض فلا  
ينصف النفس بها ولا هي يحصل للنفس حصولا متماثلا  
وهي بهذا الاعتبار مفهوم لا تحقق له الا في الذهن واطلاق  
المعلوم عليها يجوز لان المعلوم ماله صورة في العقل لان النفس  
الصورة هكذا حقق وبه يندفع الشك لان قيمان وارذال على  
القائلين بوجود الاشياء انفسها في الذهن احدهما انا اذ اربنا  
زيدا مثلا وحصل في ذهننا مفهوم الحيوان فانا تعلم بغير  
هناك او من احدهما موجود في الذهن وهو معلوم وكله مجز  
اعني مفهوم الحيوان اذ المراد بالجواهر ما هيته اذ وجدت  
في الخارج كانت لا في موضوع وثانيهما موجود في الخارج ذو  
علم وجزئي وعرض من مقولة الكيف وصورة ذهنية لذلك

المفهوم

المفهوم فكل طريقة القائلين بالشيء الموجود في الذهن  
هو مفهوم الحيوان الذي شيء قائم بالذهن وهو معلوم وكله  
والموجود هو شيء ذلك المفهوم وهو علم وعرض قائم بالذهن  
لا حاصل فيه فيكون موجودا في الخارج لان المراد بالموجود  
في الخارج خارج الذهن فلا اشكال اذ لا قيل قد رآه لا وجود  
للأشياء في الذهن بحسب الحقيقة عند اهل هذه الطريقة فكيف  
يصح ان يقال الموجود في الذهن عندهم هو مفهوم الحيوان  
قلنا انهم لم ينكروا وجود المقنومات الكلية في الذهن  
بل انما ينكرون صورها الحاصلة في الذهن على ما اثبتت الفرقه  
الثانية واما على طريقة القائلين بوجود الاشياء انفسها في  
الذهن فتشكل ان الموجود في الخارج الذي هو علم وعرض من  
مقولة الكيف ما هو اذ ليس هناك على هذه الطريقة الا  
مفهوم الحيوان الحاصل في الذهن وهو معلوم لا اخر يقاومه  
واما على الحقيق الذي ذكرناه فمفهوم الحيوان معلوم وكله  
باعتبار نفسه مع قطع النظر عن حصوله في الذهن وباعتبار  
حصوله في الذهن حصولا غير متماثل مفهوم وباعتبار  
حصوله في الذهن حصولا متماثلا علم وعرض وجزئي وموجود  
في الخارج وثانيهما ان الحاصل في الذهن لما كان متخا مع ذي  
الصورة بالذات على هذا المذهب لزم ان يكون الشيء الواحد  
علما ومعلوما وجزئيا وكلبيا وجوهرا وعرضا اذ كان في الصورة  
جوهرا وكيفا وكما اذ كان في الصورة من مقولة الكيم وكيفا و  
فعلا اذ كان في الصورة من مقولة الفعل الاخر مقولات  
النوع ووجه ان هذا ظاهر ما ذكرناه النظر ملاحظة المعلوم



لتفصيل المجهول وهذا التعريف يتم التعريف بالمفرد والمركب  
وقيل لمجموع الحركتين اللتين هما من قبيل الحركة في الكيفية النفسانية  
احدهما في المعلومات المخزونة والثانية في المبادئ المعينة توضيح  
ان النظر هو اكتساب المجهولات من المعلومات ولا شك في ان  
كل مجهول لا يمكن اكتسابه من اى معلوم كان بل لابد له من معلومات  
متناسبة اياه ولا شك ايضا في انه لا يمكن تحصيل من تلك المعلومات  
على اى وجه كانت بل لابد هناك من ترتيب معين فيما بينهما  
فاذا اردنا تحصيل مطلوب مشغور به من وجه فلا بد من ان يتحرك  
الذهن في المعلومات المخزونة عنده منتقلا من معلوم الى اخر  
حتى يجد المعلومات المناسبة لذلك المطلوب وهي المتعاقبات  
ثم لابد ايضا ان يتحرك في تلك المبادئ ليرتبها ترتيبا خاصا يترتب  
الى ذلك المطلوب فهناك حركاتها من احدها يحصل المادة  
ومبداها هو المطلوب المشغور به من وجه ومنتهاها اخرها يحصل  
من تلك المبادئ والثانية يحصل الصورة ومبداها اولها يوضع  
منها للترتيب ومنتهاها المطلوب المشغور به على وجه الاكمل  
محققة النظر عند المحققين هو مجموع هاتين الحركتين المتوسط  
بين المعلوم من وجه ناقص والمجهول من وجه اكمل وعند المتأخرين  
هو الترتيب اللازم للحركتين الثانية منهما اعني حركتها في المبادئ  
ليرتبها بناء على ان حصول المجهول من مبادية مدور عليه وجود  
او عدمه والحركة الاولى يقابلها الحدس لانه الانتقال من المبادئ الى  
المطالب وقفه فيقابل بحكمة الذي هو الانتقال من المطالب الى  
المبادئ وان كان ندرجيا نقابلا يشبه نقابلا الصاعدة والهابطة  
والهابطة فان النظر صاعدة والحدس هابطة قال قيل ان

تعريف النظر

تعريف النظر لمجموع الحركتين او الترتيب المذكور منقوض  
بالتعريف بالمفرد نحو التعريف بالفصل وحده او الخاصة وحدها  
اجيب عنه بوجود الاول ان المفرد يجب ان يكون معلوما  
بوجه فالتعريف يكون وكما من ذلك الوجه والمفرد والثاني  
ان التعريف بالمفرد يكون بالمشق نحو الان لا نطق ووجه وكنت  
من الذات والصفة والثالث انه يكون بالمشق وهو اعم  
بحسب المفهوم فلا بد من قرينة تحضمة يكون وكما من القرينة  
والمشتق والرابع ان التعريف بالمفرد وان جازة لكنه قليل  
غير معتبر والكل منطوق فيه اما الاول فلانه يستلزم اعتبار العرف  
في الحد التام فيما اذا تصور المطلوب بامر عرضي ثم حصل ذاتية  
باسرها وعرف بها فان قيل لانه ان هذه الصورة حد تام  
لجواز ان يكون رسما اكمل قلنا ان الحد التام هو الموصل  
الى الكنه والحاصل في تلك الصورة هو الكنه فلا يكون رسما  
الاسم لان يقال ان الاتصال الى الكنه لازم اعم له لوجوده  
في الرسم الاكمل ايضا ولادلالة العام على الخاص واما الثاني  
فلان الحصار التعريف بالمفرد في المشتقات ممنوع ولو سلم  
فلا يجوز ان يكون معنى المشتق وكما من الذات والصفة  
لانه ان اريد مفهوم الذات فهو عرض عام لا يجوز اعتباره  
في التعريف بالفصل وحده وان اريد ما صدق عليه مفهوم  
الذات انقلب مادة الامكان الخاص في الخاصة نحو الضاحك  
ضرورية فان الشئ الذليل الضحك هو لان وثبوت الشئ  
لنفسه ضروري وما قيل من انه يجوز ان يعنبر المفهوم في الخاصة  
وما صدق في الفعل فلا محذور فليس شئ لانه يورج بنا فيه



اطلاقاً منهم واما الثالث فلانه انما يتم في الحاشية دون الفصل  
لان اعتبار القرينة المحصورة مع كونه صدقاً للامور المشهور  
ان لا يعتد في الحاشية او ناقصاً او خارج عن الذاتيات واما  
الرابع فلان انما هو موقوف على تخصيص النظر المعروف بالنظر  
في المركب حتى لا يضر خروج التعريف بالمفرد وهو خلاف نظر الفيزيائيين  
لان نظرهم عام وهو اى النظر ينقسم الى الصحيح وهو الذي  
يؤدي الى المطلوب اعني ما يشمل على جزء صوري مخصوص اذ  
لو كان العلم بالمقدمات الغير المرتبة ترتيباً صحيحاً مودياً  
الى المطلوب لزم ان يكون كل من علم تلك المقدمات عالماً  
بالمطلوب واللازم باطل وما سد وهو الذي لا يؤدي الى  
المطلوب لكن لا مطلقاً بل باعتبار مادته وصورة فان  
كانتا صحيحتين معاً يكون ايضا صحيحاً وان كانتا واحداً  
فقط فاسد فالنظر ايضا يكون فاسداً وصحة الادلة في التصور  
ان يكون المذكور في موضع الجنس حيث لا عرضاً عاماً وفي  
موضع الفصل فضلاً لا حاشية وفي موضع الحاشية شاملة  
وفي التصديقات بان يكون القضايا المذكورة في الدليل متباعدة  
للمطلوب وصارفة اما قطعاً او ظاهراً او كلياً وصحة الصورة  
ببرهانية الشرائط المعينة في ترتيب المقدمات والادلة والصحيح  
يعتمد العلم بالمطلوب ومنها شبهة كبرية مذكورة في محلها بطريق  
جور عند اسهل السنة بناء على ان الممكنات باسرها مستعدة لا الله  
ابتداءً وليس شئ منها مدخل في وجود شئ اصلاً الا ان الله تعالى  
قد اجري عادته بايجاد بعضها عقب بعض كالاجزاء عقب  
مماسات النار بلا وجوب عنه لانه فاعل مختار ولا وجوب عليه

اذ لا حكم

اذ لا حكم عليه شئ اصلاً وانما يوجد به بقدرته واجتباراً فادكر  
صدور فعل منه وكان وانما او اكتمر ما يقال انه باجاء العادة  
كالاجزاء عقب المماسات واسرى عقب الشرب واذا لم  
تكرر اقلية فهو خارج في العادة او نادراً ولا شك ان العلم  
بعد النظر الصحيح ممكن محتاج الى المؤثر ولا مؤثر الا الله تعالى فهو  
فعل الصادق عليه بلا وجوب عنه ولا عليه وهو دائم فيكون  
عادياً وزهياً المعتزلة الى ان حصوله عقب النظر بطريق التوليد  
التوليد بناء على اصلهم ان الافعال الاختيارية للعباد صادرة  
عنهم اما بالمية شئت ان لم يكن صدورها عنها بتوسط فعل اخر  
واما بالتوليد ان كان بتوسط فعل اخر فمحمول ان العلم بالحادث  
عقب النظر فعل صادر عنها بتوسط النظر الذي هو فعل اختيار  
فيكون صدوره بطريق التوليد وهو ان يوجب فعل الفاعل فمحمول  
لحركة اليد والمفتاح وهو باطل على ما سبأه وذهب الحكماء الى  
ان حصوله عقب النظر بطريق الاعداد بناء على اصلهم انه منع  
موجب الذات لوجود الاشياء عند الاستعداد التام من الغايل  
ولا شك ان النظر الصحيح بعد الذهن اعداداً انما فيفيض عليه  
النسبة من المبدء الفياض لزوماً عقباً وسيأتي بطلانه وفي  
المواقف ومنها مذهب رابع احتاره الامام الكاظم وهو ان  
حصول العلم عن النظر واجب وجوباً عقلياً غير متولد عنه فان  
برهنة العقل حاكمة بان من علم ان العالم منفرد وكل منفرد حادث  
وجب ان يعلم ان العالم حادث واما انه غير متولد عن النظر فلان  
جميع الممكنات مستعدة الى البدء ابتداءً بهكذا ذكره ثم اعترض  
عليه بان هذا المذهب لا يصح مع القول باستحالة جميع الممكنات



الى استدع ابتداء وكونه قادرا مختارا يعني انه منافي لها يتنا  
المستلزمين وقال السيد الشريف انما يصح هذا المذهب اذا خذت  
قيد الابتداء في استناد الاشياء اليه تع وجود ان يكون لبعض  
اثاره مدخل في بحث في بعض بحث تمنع تخلفه عنه عقلا فيكون  
بعضها متولدا عن بعض وان كان الكل واقعا بقدره الاستدع  
كما يقول المعتزلة في افعال العباد الصادرة عنهم بقدرتهم  
ووجوب صدور بعض الافعال عن بعض لا ينافي قدرة  
المختار على ذلك الفعل الواجب اذ يمكنه ان يفعل بايجاد  
ما يوجب وان يتركه بان لا يوجد ذلك الموجب لكن لا يكون  
القدرة عليه ابتداء كما ذهب اليه الاشعري وحيث يقال انظر  
صادر بايجاد الاستدع وموجب للعلم ايجادا عقليا بحيث يستحيل  
ان ينفك عنه الله حاصله كسليم المناقاة في المسئلة الاولى  
دون الثانية قلت لا مناقاة في الاولى ايضا وان مذهب  
الامام هو مذهب الاشعري غير منافي له وانه يصح بدون حذف  
عند الابتداء لان حاصل العلم الحاصل عقيب النظر حاصل  
بقدره الاستدع ابتداء كما ان النظر حاصل بقدره الاستدع ابتداء  
بلا واسطة من ذلك العلم لازم للنظر بحث تمنع تخلفه عنه عقلا  
ولا يلزم منه توقف العلم على النظر حتى ينافي صدوره عنه  
تع ابتداء والاشعر لا ينكر لزوم بعض الاشياء لبعض لزوما  
عقليا مع قوله ان الكل مستند الى استدع ابتداء وانما ينكر توقف  
بعضها على بعض بلنا فانه قيد الابتداء بلا حاجة الى معلم خلاف  
للملاحدة فانهم قالوا لا يد في الالهيات من معلم بمعنى الامام  
المعصوم لنا وجوه الاول ان حصول العلم عقيب النظر الصحيح

واجب شرعا او عقلا سواء كان معه معلم او لا وسواء كان في الالهيات  
او غير هاتين ان نظر المعلم لكونه نظرا في الالهيات يحتاج الى معلم  
اخر وينسب الثالث ان صدق المعلم ان علمه باخباره يصدقه  
في اقواله لزوم الدور لان اخباره انما يصدق العلم بصدقه منها بعد  
علما علما يصدقه في اقواله كلها حتى تحقق عندنا صدقه في هذا  
الاخبار وان علم صدقه فيما يجنب عن الاستدع بنظر العقل ففيه كفاية  
في معرفة الامور الالهية بلا حاجة الى معلم ولهم وجهان احدهما  
انه كثر خلاف العقلا في المعرفة ولو كان العقل بالنظر كافيا  
فيها لا كان الا وكذا لك بل يكون كلهم متفقين على عقيدة  
واحدة اجيب بان ذلك الخلاف انما وقع لكون بعض تلك  
الانظار فاسدة وعدم تمثيل الصحيح منها عن الفاسد والمفيد  
للعلم هو الصحيح نعم بقيد كثرة الاختلاف صعوبة التمييز  
بين الصحيح والفاسد ولا كلام فيه وانما الكلام في حصول العلم بالصحيح  
عند تمثيل من الفاسد الثاني انما الناس محتاجين الى معلم في العلوم  
الصنعية الى مكان في منها بالظن كالتخمين والصرف فكيف في العلوم  
الالهية الصعبة اجب عنه ان اريد الاحتياج الى معلوم بمعنى  
حصول العلم بدون علم وما ذكرتم يدل عليه وان اريد تمتنع  
بدونه فلا يلزم ولا يفيد وليكن وان اريد انه ان لم يوجد  
من العلم لا يفيد النجاة في الآخرة قلنا كفي بذلك صاحب  
الشرع معلما والقران اما بشرط العقل وهو عند الحكماء  
جوهر مجرد يتعلق بالبدن تعلق الناشئ ويقال ايضا على  
القول على القوة لانفس الناطقة بها بكسب العلوم والادراكات  
وهي قابلية النفس الشارقة ذلك الجوهر المجرد ولهذه



القوة اربع مراتب الاولى العقل الحيواني كما لا طفال الثانية  
العقل بالملكة وهو العلم ببعض الضروريات واستعداد  
النفس بذلك الكتاب النظريات من تلك الضروريات  
الثالثة العقل بالفعل وهو تلك استنباط النظريات من الضروريات  
الرابعة العقل المستفاد وهو ان يحضر عنده النظريات بحيث  
عنه ومناط التكليف هو المرتبة الثانية وعنه بعض المحققين  
من الاتريدية منهم فخر الاسلام وشمس الائمة بانه يقر بصحة  
طريقي بيناء من حيث ينتهي اليه وركب الحواس فتتبدى المطلوب  
للفكر التاطقة بتأمله يتوفيق الله ثم قالوا ان الانشا اول  
امره عديم هذا العقل ولكن فيه استعداد وصلاحيته لان يوجده  
العقل فهذا الاستعداد يسمى عقلا بالقوة ثم يحدث العقل فيه  
شيئا فشيئا الحلقى الله تعالى ان يبلغ درجات الكمال ويسمى  
عقلا مستفادا فقليل بلوغه الى اول درجات الكمال يكون  
فاما لا في حاله لا يصح مناط التكليف ويعد بلوغه اليها يكون  
نما كما ملا يصح مناط التكليف ولما تعذر لنا الوقوف على  
اول درجات الكمال اقام الله تعالى السبب الظاهر وهو البلوغ  
من غير افة مقامه نسبة لنا ونسب التكليف عليه لان اعتدال  
الحال يحصل عنده غالبا فكان عقل الصبي ناقصا وعقل البالغ  
كاملا فقل هذا يكون الانشا قبل البلوغ في مرتبة العقل  
البيولاني وفي ابتداء البلوغ في مرتبة العقل بالملكة وبعد البلوغ  
الى اخر العمر في مرتبة العقل بالفعل والعقل المستفاد وقال  
الاشعر العقول هو العلم ببعض الضروريات وهو الذي  
سميت العقل بالملكة ولعله اراد به مرتبة العقل الذي

هو مناط التكليف لا مطلقا وبشرط عدم صفة من النوم  
والفقد لانهما يتنافيان الادراك الملازم للنظر فيثابته ايضا  
ومن العلم بالمطلوب لا امتناع كتحصيل الحاصل ومن الجهل المركب  
لان صاحبه جازم بكونه عالما وذلك بمنعه من الاقدام على  
النظر اما لانه صار عنه كالا مالا عن الاكل واما لانه متناف  
للك الذي هو مناط النظر عند ابيه حاشم وهذا الشرط  
لمطلق النظر صحيحا او فاسدا واما الشرط الخاص للنظر الصحيح  
فان ان ايضا الاول ما اشار اليه بقوله وكونه اي النظر  
واقعا فيما في طريق تصور او تصديق يوصل الى المطلوب  
التصور او التصديق احترازه عن النظر الواقع الموصول ليس  
بموصول فانه ليس بصحيح والثاني ما اشار اليه بقوله من جهة  
ولا يشترط على المدلول كالتفكر في العالم من جهة حدوثه او مكانه  
بجوارف النظر فيه من جهة صفه وكبيره وطوله وقصره فانه  
لا يوصل الى المطلوب وهو اثبات الصانع فلا ينفع ثم  
شرح في تقسيم العلم فقال العلم اي مطلق الادراك يقينا  
او غيره ان كان حكما اي اذغانا لنسبة التامة على ما هو موجب  
المتقدمين فتصديق يقينا او طيبا والا اي وان لم يكن وركا  
كذلك فتصور فتبين الادراك ما لا نسبة فيه اصلا كالان  
وادراك ما فيه نسبة تقيده كالحيو ان الناطق او انشائه  
نحو ضرب او خبيرة مخيلة او متكونة او مدبومة او لا حكم  
في الشك والوهم اما في الشك فلان طرفي الاثبات والنفي  
متساويان فيه فان كان هناك حكم واعتقاد فاما بهما معا  
فطاهر البطلان واما باحدهما فيلزم الحكم وتلفظ الشك في



في فهم زيد بما يدل على احد الطرفين نحو زيد قام لا يدل على الحكم  
والاعتقاد عن انك في النسبة لجوار تخلف مدلولات  
الالفاظ عنها واما في الوهم فلان المرجوح اذ في حال الامساك  
وايضان في الطرف الرابع حكما فلو كان في المرجوح ايضا  
لزم اعتقاد النقيضين وبالجملة لا بد في الحكم والاعتقاد من  
رجحان ولا رجحان في انك والوهم اعلم ان القضية عند  
القدما ملتممة من ثلاثة اجزاء ذات الموضوع ووصف المحمول  
والنسبة التامة الخبرية الايجابية في الموجبة والسلبية في  
اب لانه العبر عنها بالوقوع واللا وقوع وهما صفتان  
للمحمول عبارتان عن اتحاد المحمول مع الموضوع وعدم اتحاد  
معه والتصديق عندهم عبارة عن ادراك تلك النسبة  
على وجه الادعان والقبول واما ادراكها على وجه الازعان  
والقبول وادراك الطرفين فشرط اوله ولفظ الحكم قد  
يطلق على تلك النسبة فيكون من قبيل المعلوم وخر للقضية  
وقد يطلق على ادراكها على وجه الازعان والقبول فيكون  
من قبيل العلم وعين التصديق وعند المتأخرين انها ملتممة من  
اربعة اجزاء ذات الموضوع ووصف المحمول والنسبة الحكمية  
والوقوع واللا وقوع والمراد بالنسبة الحكمية عندهم النسبة  
التفيدية الثبوتية في الموجبة والسلبية وهي المسمى بالنسبة  
بين بين وهي عبارة عن اتحاد المحمول مع الموضوع على وجه التفيد  
والمراد بالوقوع واللا وقوع وقوع تلك النسبة التفيدية  
واللا وقوعها بمعنى مطابقتها للواقع وعدم مطابقتها له والتفيد  
عندهم ملتممة من اربعة اجزاء ادراك الموضوع وادراك المحمول

وادراك

وادراك النسبة الكلية والحكم بمعنى ايقاع الوقوع وانتزاع  
اللا وقوع لان الحكم عندهم من قبيل الفعل النفسي والمختار  
ما ذهب اليه القدماء لانه يلزم على قول المتأخرين ان يكون المركب  
من العلم وغيره علما هذا في الجملة واما الشرطية فالمحكوم عليها  
هو الشرط والمحكوم به هو الجزاء ومفهوم القضية هو الحكم  
يلزم الجزاء للشرط وصدقها باعتبار مطابقة الحكم بالزوم  
وكذبها بعدمها وكل من الطرفين قد يخرج بدول الشرط عن  
الجزئية واحتمال الصدق والكذب وتوافق الحكم الجزئي واحتمال  
الصدق والكذب بارتباط احد الطرفين بالآخر اي الزوم  
بينهما لا بالنسبة بين اجزاء الجزاء فكل من الشرط والجزاء ليس يقضي  
وانما القضية مجموعها والفرق بينهما وبين الجملة ان طرف الجملة  
مفرد وطرف في الشرطية مركب وان الحكم في الجملة بان احد الطرفين  
هو الآخر وفي الشرطية يلزم احدهما للآخر واما ما استشهد به من ان  
الحكم الجزئي واحتمال الصدق والكذب عند الجزئية يتعلق بالنسبة  
في الجزاء وان القضية هو الجزاء والشرط مفرد وان الكلام لا يخرج  
هذا التفيد عن الجزئية والانشائية والجزاء فكل حصول الشرط  
ان يكون كان خبرا فالجملة بعد حصول الشرط خبر ايضا نحو ان  
جيتي اكرمك بمعنى اكرمك وقت بحينك وان كان انشا  
فالجملة بعده انشائية كمال جاءك زيد فاعلمه بمعنى اكرم زيد  
او منت كجبة نظر لان الخبر اذا قيد بزمان او بقيد اخر كان صدقه  
ينحصر حكمه في ذلك الزمان او مع ذلك القيد وكذا بعد مته  
فيه او موه واذا لم يبيد صدقه يتحقق في الجملة وكذا بمقابله  
فاذا قلت ان اضربني زيد اضربه فلو كان معناه اضربه في وقت



ضربه ايا لم يكن صادقا الا اذا تخلف في الضرب مع ذلك القيد فاذا  
فرض انتفاء القيد اعني وقت ضربه اياك لم يكن الضرب المقيد به  
واقعا فيكون الخبر الدال على وقوعه كاذبا سواء اوجد منك الضرب  
في غير ذلك الوقت او لم يوجد وذلك باطل لانه اذا لم يضربك  
ولم تضربه وكنت بحيث ان ضربك ضربيه عد كلامك هذا صادقا  
عرفنا ولغة فاعلم ان الشرط ليس مستلزما كما سنسهر والتحقيق ما  
ذكرناه وتقصيد في حاشية المطول للشريف والبعوض من كل منها  
اي من النصور والتصديق نظر رطب بالتعريف والدليل و  
والبعوض الاخر من كل منها ضروري لا يطلب شي منها فان كل  
عقل يعرف بوجوده انه اذا رجع نفسه ان بعض تصوراته وبعض  
تصديقاته حصل له بلا طلب وكسب وان بعضا منها يحتاج الى  
طلب وكسب والا ما ان يكون الكل نظرا فيلزم الدور والنت  
لاننا اذا حاولنا تحصيل شي من التصورات او التصديقات  
كان ذلك التحصيل مستندا الى تصور او تصديق اخر فنظر ايضا  
وهكذا فاما ان يدور او يتبدل سواء امتنع اكتاب كل منها  
من الاخر او لا اما على تقدير الامتناع فظاهر واما على تقدير جواز  
فلان سلسلة التصورات على تقدير النظرية كلها اذا انتهت  
الى التصديق البديهي فلا بد من تصور النظرفين والنسبة فتلك  
التصورات الثلاث نظرا ايضا على ذلك التفسير فيذهب  
سلسلة التصورات الى غير النهاية وكذا سلسلة التصديقات  
على تقدير النظرية كلها اذا انتهت الى التصور البديهي فلا بد  
في اكتابها منه من التصديق لفائدة لكون الاكتاب فعلا  
اختياريا وفي ذلك التصديق نظري ايضا على ذلك التقدير

الى غير النهاية وبما باطلان لاستلزامها امتناع الاكتاب  
اما الدور فلا يستلزم كون الشيء حاصلا قبل حصوله وكنت  
محال والموقوف على محال محال واما انت فلان حصول العلم  
المطلوب ح بتوقف على مستفاد بالانهاية له وهو محال  
سواء كانت النفس فدية او حادثا اما اذا كانت فدية  
فلان تصور الشيء بالكنة مسبون بتصوره بالوجه وتصوره  
على تقدير نظرية الكل يتوقف على صرف الزمان من جانب الازل  
الى حدين من اجزاء الزمان في اكتاب سلسلة الوجوه واذا  
انتهت سلسلة الوجوه في ذلك الجزء تبتدأ من ذلك الجزء المعين  
في اكتاب مبادر الكنة فعلى تقدير نظرية الكل يلزم استحضار  
مبادر الكنة الغير المتناهي في زمان متناه وهو باطل لا يستلزم  
كون غير المتناهي محصورا بين الحاصرين احدهما ذلك الجزء  
المعين الذي انشهر له سلسلة الوجوه وابتداء منه سلسلة  
الكنة والاخر هو الجزء الذي فرض حصول المطلوب بالكنة منه  
بهذا في التصور واما التصديق فلان كل تصديق مسبوق ما  
بالتصديق بفائدة ما فعلى تقدير نظرية كل التصديقات يتوقف  
تحصيل التصديق المطلوب على تحصيل تصديقات غير متناهية  
اعني سلسلة التصديق بفائدة ما في جوهر معين ثم يبتداء من  
ذلك الجزء الى تحصيل مبادر التصديق المطلوب فيلزم ايضا  
كون غير المتناهي محصورا بين الحاضرين وهو باطل فان قيل  
وليكنكم هذا باطل بجميع مفهوماته لاستلزامه الدور والنت  
لانه على تقدير كون الكل نظرا يكون لزوم الدور والنت نظريا  
ايضا فيتوقف تحصيله الى نظرا اخر فيلزم الدور والنت بالضرورة



فلا يمكن على تقدير نظرية الكل اثبات بطلان نظرية الكل بالدليل  
المذكور لاستلزامه الحال قلنا ان ما ذكرنا في الدليل من التصورات  
والتصديقات وان كان نظريا على تقدير نظرية الكل لكنه غير نظري  
ومعلوم لنا في نفس الامر وبذلك بطل تقدير نظرية الكل  
لاستلزامه خلاف الواقع وهو المطلوب فان قيل الحضم  
لا يعترف معلومية في نفس الامر ايضا فلا يكون محتمل عليه  
قلنا ان اعترف بكون الزاميا والايكون تحقيقا ولا اعتبار  
لانكار معلومية في نفس الامر لانها معلوم بالوجدان فانكاره  
مكابرة او يكون الكل يبرهنا فيلزم ان لا يحتاج في شيء من  
الاشياء الى النظر واللازم باطل ضرورة احتياجا في بعض الاشياء  
كالنفس والعقل وحديث العالم الى نظر ومكر فالنصور  
الضروري ما لا يطلب بنصور اخر سواء كان متعاقبا مفردا  
كتصور الوجود والشيء او مكملا كتصور مركب مفرداته بيهية  
التصور فان نظره وان توقف على تصور مفرداته لكن  
لا يلزم منه ان يطلب في بعضها والنصور النظر بجملة اي يطلب  
بنصور اخر فيجديه ولا يدر ان يكون متعاقبا ومكملا لان البطل  
لا يحل لعدم الاضافا الواحد لا يكون الا من الجنس ما الفصل وكونه  
مطلوبا بآثاره الخارجية لا يقتضي نظرية بحسب الكيفية والتقدير  
الضروري ما لا يطلب بدليل كالعلم بالحسوس بالحواس  
الظاهرة فانها وان احدثت الى الاحساس لكن لا يطلب  
بالدليل وكذا العلم بالغايات الجزئية بالحواس الباطنة كالعلم  
بالامنا والذاتنا وجودنا وعطشنا وكالعلم بالمقدّمات  
الاولية والخيرية والبرهانية برادته وقيل البرهانية هو الاشياء

يثبت المبرور

يثبت المبرور والفائدة من غير استعانة بالجنس او تجزئة او حد  
او غيرها فيكون اخص من الضرور بحيث كان يصدر على  
الاوليات فقط والنظر بجملة اي بجملة الضروري  
هو ما يطلب بالدليل والكسبي برادته اي برادف النظر  
وقيل نعم منه اذ يجوز الكسب لنا بغير النظر ايضا وان لم  
نطلع عليه وللنظر من كل منهما اي من التصور والتصديق  
طريق يوصل اليه لان كلا منهما نوع متماز عن الاخر بحقيقته  
ولو ازمه فلا يكون الموصل الى احدهما موصلا للاخر فلو وصل  
الى التصور يسمى معرفا وقولا شارحا وهو اي المعروف ما اي  
طريق يمكن التوصل توصلا عاديا او اعدا يا او ليديا  
فينطبق على المذاهب الثلاثة التي مر ذكرها يصح النظرية  
اي في ذلك الطريق الى مطلوب تصور اي اعتبر الامكان  
لان التعريف من حيث هو لا يعتبر فيه التوصل بالفعل  
بل يكفي امكانه فلا يخرج عنه ما لا يقع فيه النظر اصلا ولكنه  
لو نظرية كان موصلا ولو اعتبر التوصل بالفعل خرج بهذا  
عن التعريف وفيه النظر يصح لان الفاسد لا يمكن ان يتوصل  
الى المطلوب فان كان المطلوب به اي بذلك المعروف تصور  
الحقيقة الكلية انما يتبدل بالكلية اجتنابا عن المستحصات التي هي  
ذاتيات الاشخاص من حيث هي اشخاص اذ لا يتكبد الحد  
من المستحصات من المستحصات فان الاشخاص لا يتبدل طريق  
ادراكها الحواس وانما الحد للكلية المرسمة في العقل دون  
الجزئية المرسمة في الاشياء على ما هو المختار عن محقق المتأخرين  
لكن قال الشيخ في الشفاء ان الحد التام قد يتكبد من غير الجنس



والفصل فان المركب الخارج عما يتصور كنهه بتمثل حقيقة  
اجزائه في العقل كما في البيت فان كنهه الجدران والسقف مع  
الهيئة المخصوصة للموجود والخارجي يسمى حدا حقيقيا لا ينافي  
عن الحقيقة قالوا تحديدهم الحقايق متعذر بل متعذر الا على امرأتين  
بضاعة المنطق لانه يكون بالجنس والفصل الفريدين ولا يورثها  
الا بالمنطق لان الاطلاع على حقايق الاشياء متعذر الا ان  
المنطقيين قالوا ان اقرب المحولات الى الشئ من اعم المحولات  
جنس قريب ومن الماء وفصل قريب كالحيوان والتا طبق  
للانسان فحده بهما رعاية لضعفهم وان كان المطلوب به  
تصور مفهوم كلي يسمى حدا سماويا عن مفهوم الاسم وهو  
يجري في الامور الموجودة قبل العلم بوجودها وفي المعدومات  
المتنوعة والممكنة والامور الاعتبارية الاستخراجية نحو الآلات  
وما الفيقا وما الكلمة اي مفهومات بهذه الالفاظ فيجاب  
بما هو تعريف اسمي له فالامور الموجودة لها تعريف اسمي قبل  
العلم بوجودها وتعريف حقيقي بعد العلم بوجودها و  
الامور المعدومة والاعتبارية لهما تعريف اسمي فقط اذ لا  
وجود لهما في الخارج وهو اي التعريف الاسمي بعد العلم بالوجود  
اي وجود الموجود الخارج بتقريب تعريف حقيقيا اي بتجميع  
عن صفة الاسمية ووبدي صفة الحقيقة كالحيوان الناطق  
فانه قبل العلم بوجوده لا يسمى له وبعد العلم به حد  
حقيقي بعينه وكل منهما اي من التعريف الحقيقي والاسمي ينقسم  
الى حد ورسم لان الميزة فيهما ان كان ذاتيا فحد وان كان  
خاصة فرسم ثم اشتمل على الجنس القريب فقام والافتان

فالمحور الناطق حدنا والناطق وحده وحدنا نفس اسمي قبل العلم  
بوجوده لان حقيقته بعد العلم بوجوده والحيوان الفاضل  
رسمنا اسمي والفاضل وحده رسمنا نفس والكل اي كل من  
الحقيقي والاسمي حدا او رسما لا يطلب بالبرهان لا للمحدود  
اي يمنع اثبات كل منهما للمحدود وبالبرهان لا استلزامة تحصيل  
الحاصل والدور اما الاول فلان الدليل لا بد منه من وسط  
مستلزم للمطلوب ثابت للموضوع كالتفرقة بالنسبة الى الحد  
فلو خدر الاثبات الحد للمحدود ووسط مستلزم للحد ثابت  
للمحدود ولزم ان يكون الوسط مستلزما لحصول المحدود  
لنفسه لان الحد التام ليس او غير حقيقة المحدود وفيه  
تحصيل للحاصل لان ثبوت الشئ لنفسه بين فاذا تصور  
النسبة بينهما حصل الجزم بثبوت احدهما للاخر بلا توقف  
على اوضاع اصلا واقامة البرهان لا يمكن الا بعد تصور تلك  
النسبة المستلزم لثبوت احدهما للاخر فكان حاصله قيل  
البرهان فطلبه به تحصيل للحاصل فان قيل لا نعلم ان الحد ليس  
او غير المحدود وكيف وانهما متغايران اجمالا ونفصلا قلنا  
نعم الا ان هذه المغابرة لا يمنع الاستفناء عن البرهان فان  
هذا التفافية في الملاحظة لانه الملحوظ بل الملحوظ متحد واما الثاني  
فلانه لا بد في اقامة الدليل من تصور المفرد الذي يقام الدليل على  
حال من احواله من جهة ما استدلل عليه كما اذا اردنا اثبات ان  
العالم حادث فلا بد من تصور العالم من جهة انه حادث فلما  
قيم الدليل على ثبوت الحد للمحدود فلا بد من تصور المحدود من جهة  
حده قيل اقامة الدليل فلما قيم الدليل عليه بعده ليحفل وسيدة



الى تصور بالحد لزم الدور المحال اعلم ان لزم الدور جازم في جميع  
اقسام التعريف ناهيا او ناقضا الا ان اللازم منه امتناع الاستدلال  
على ثبوت الحد للمحدود ويجعل وسيلة الى تصور بالحد لم يلزم تاخر  
هذه التصور عن الدليل فلا يلزم الدور بخلاف لزوم تحصيل  
الحاصل فانه يدل على امتناع الاستدلال عليه مطلقا سواء كان  
ذريعة الى تصور بالحد او لا لكن اللازم منه امتناع الاستدلال  
على ثبوت الحد للنام للمحدود فقط واما اجزائه في الحد لنا قصر  
لا يتم الا اذا كان المحدود متصورا بالكنه فان تصور بالكنه  
لا يكون الا بتصور جميع اجزائه فكان تصور بالكنه مستلزما  
لتصور الجزء والذرحيل حدانا قضا فالاستدلال عليه بوجه تحصيل  
الحاصل الا ان بعد التصور المحدود بالكنه لا فائدة في التخصيص  
بالحد لنا قصر حتى يكون الذاتي بين الثبوت فيلزم تحصيل الحاصل  
واما اذا كان المحدود متصورا بالوجه فلا يجب حاشته على  
تصور ذلك الجزء فلم يكن ثبوت المحدود حاصلا قبل الاستدلال  
فلا يلزم تحصيل الحاصل واما اجزائه في الرسم فيتوقف على كون  
اللازم بينها لانه لو كان غير بين لم يلزم من اقامته البرهان عليه  
تحصيل الحاصل ولا النفى ايضا اي يمنع اثبات الحد في نفى  
بالبرهان كما يمنع للمحدود والدور لانه لا بد في اقامته الدليل  
من تعقل ذلك الحد من حيث انه يستدل عليه اعني حقيقة  
المفصلة لما من وجوب تصور المستدل عليه من حيث انه  
يستدل عليه قبل البرهان فتصور الحد من حيث خصوصية  
المفصلة مقدم عليه فلو حصل بالبرهان لكان دورا لانه يقتضيه  
توقف تصور الحد عليه فيلزم منه توقف الشيء على يتوقف هو عجزه

وهو دور بخلاف التصديق دفع لما قيل ان الدليل في التصديق  
ايضا يتوقف على تعقل التصديق قبله لما وان الدليل سيلزم تعقل  
ما يستدل عليه قبله فلو كان التصديق ناهيا بالدليل لزم الدور  
ايضا ووجه الدفع لان الدليل فيه اي في التصديق ليس على تصور  
النسبة بل على حصول ثبوتها او نفيها فلا دور بمعنى ان الدليل  
الذي يذكر في التصديق انما هو على يقضاع النسبة او انتزاعها  
على تصورهما فيكون حصول النسبة او عدم حصولها موقفا  
على الدليل على حصولها يكون موقفا على تصورهما فلا دور  
ولذا اي ولكون التعاريف مطلقا لا يطلب بالبرهان قالوا  
الحد لا يمتنع وكذا الرسم لان مرادهم بالحد منها ما برادف المعروف  
وذلك لان مرجع المنع طلب البرهان على ما يمتنع ولا يبرهان  
فلا يمنع توضحه ان المعروف حد او رسما بمنزلة نقاش بنقش  
كث في ذينك صورة مضمونها او موجود فانه اذا مال مثلا  
الان حيوان ناطق لم يقصد به ان يكلم عليه يكونه حيوانا  
ناطقا لا مصورا بل ارادوا ذكره لان ان يتوجه ذينك الى ما  
عرفته بوجه ثم شرعه في تصور بوجه اكمل فليس بين الحد والمحدود  
حكم مني يمنع فلا يصح ان يقال لان ان الحيوان ناطق فانه  
يجزى ان يقال المكاتب لان كذا ينك ثم يصح ان يقال  
لان ان هذا حد لان ان الحيوان جنس له والناطق مفضل  
له فان هذه الدعا وصادرة عنه صمتا وقابلة للنك فالي ريد  
دفعه صعب جدا في الحقايق الموجودة وان سهل في المفهومات  
الاعتبارية لان الاطوع على حقايق الموجودات متعذر بخلاف  
المفهومات فان الاطلاع بها ممكن بل واقع ولكن بياض بمثل



أي بآراء واحد آخر مثله فإن سلم الثاني بطل الأول والأفعال ينقض  
 كمثل في الصورة وهي الهيئة الحاصلة من تقدم الجنس القريب  
 على الفصل فخلوها قد يكون بإسقاط الجنس القريب والاحتصار  
 على الأبعد التقاء بدلالة الفصل التام وقد يكون بإسقاط  
 مطلقاً وقد يكون بتقديم الفصل على الجنس بناءً على أن تقديم  
 الجنس على الفصل واجب لمحصل للجزء الصور حتى إذا اختلف الجنس  
 كان الحد ناقصاً على ما هو المشهور وروى في شرح المواقف بأن  
 تقديم الجنس على الفصل في الحد التام ليس بواجب لتحصيل الجزء  
 الصور إذ ليس للحد التام جزء خارج من اجزاء الماهية المنفردة  
 في الجنس والفصل سمي الجزء الصور حتى يكون التقديم المذكور  
 محصلاً له لكن الأظهر عند العقل أن يقدم الاعم حتى يكون الأخر  
 فيه المحصلاً فكان تقديمه أولاً أو في المادة وهو للجنس  
 والفصل والخاصة والوضع العام عند من يجوز في التعريف  
 وخلوها قد يكون يجعل ما ليس بذاته للوقوف جنباً له نحو الأثر  
 موجوداً ناطقاً وقد يكون يجعل الوضع الحاصل فضلاً عن الأثر  
 حيواناً ضاحكاً بالفعل وقد يكون بترك الفصل المسمى  
 إلى الاعم وقد يكون بالمنع وبإستعمال الألفاظ الغريبة الو  
 الوحشية في ذلك الفن والمجارية والمشاركة الحادثة عن القيمة  
 بخلاف التعريف اللفظي حيث يطلب بالبرهان ولا ينضم  
 إلى الحد والركم ويقبل المنع والمعارضنة والنقض لأنه من أفعال  
 التصديقية على ما صرح به الشارح في العلامة في كتيبة لأن المنع  
 منه يتميز صورة حاصلة في الخدانة من بين سائر الصور الحاصلة  
 فيها لا تحصيل صورة غير حاصلة كما في التعاريف الحقيقية

فكان ماله

فكان ماله إلا التصديق يكون اللفظ موضوعاً بآراء معنى معين  
 المعلوم الطالت حاضرة في خزانته بغير هذا اللفظ ولا يدان  
 يكون بلفظ اسمه مرادف كليلاً وكوفاً قد جسد فإن قيل  
 قد عللوا تقدم مطلب ماء الشارحة على سائر المطالب من  
 مطلب بل بسيطة وماء الحقيقة وهل المركبة بانه مالم يفهم  
 معنى اللفظ لم يكن طلب التصديق بوجوده ولا طلب  
 حقيقة ولا التصديق المركب فلو لم يكن التعريف اللفظي  
 داخل في مطلب ماء الشارحة التي من المطالبات الضرورية بل  
 كان خارجاً عنه لجاز أن يتصور مفهوم اللفظ بالتعريف  
 اللفظي ثم يطلب التصديق بوجوده ثم تصور حقيقة ثم  
 التصديق المركب من غير احتياج إلى مطلب ماء الشارحة وهذا  
 مخالف لاتفاقهم على تقدم مطلب ماء الشارحة وإجماعهم  
 على ثبوته فهذا يقتضي أن يدخل التعريف اللفظي في مطلب  
 ماء الشارحة ولا يكون من المطالبات التصديقية قلت  
 لاسم أنه لو لم يكن داخل في مطلب ماء الشارحة لجاز أن يتصور  
 مفهوم الاسم كيف وإن المطلوب به على تقدير عدم دخوله  
 في هو المطلوب التصور وهو التصديق بتعيين وضع اللفظ  
 بآراء معنى معين من المعاني التي كان قد يعبر بلفظ اسمه مرادف  
 لا تصور مفهوم الاسم لأنه لا بد في التعريف اللفظي أن يتصور  
 مفهوم الاسم قبل بلفظ اسمه ثم يطلب بتعيين وضع هذا  
 اللفظ بآراء ذلك المفهوم لعدم علمه بتعيينه فيكون من  
 المطالبات التصديقية وأما ماله بعض المتأخرين من أن الفرض



من التعريف اللفظي اذ صورة غير حاصلة وهو تصور المعنى  
 من حيث انه معنى هو اللفظ فيكون من المطالب التصورية  
 كسائر التعاريف فليست شي لان الفرض منه ليس احضار المعنى  
 اصلا بل احضار نسبة وضع اللفظ بازاء المعنى المعين والحيثية  
 المذكورة او خارج عن معنى اللفظ فان المحاط به نحو الفسفي  
 موجود طالب لنسبة وصفه الى معنى معين لا حيثية كون اللفظ  
 معنى هذا اللفظ ولما مرغ عن الموصل الى التصورات شرع في بيان  
 الموصل الى التصديقات فقال والموصل الى التصديق سمي دليلا  
 وهو اما عقلي محض اي لا يتوقف بجميع مقدماته فربيه كانت  
 او بعيدة على السمع والنقل او نقل محض اي لا يتوقف على العقل  
 وهو محال اذ لا بد من صدق المجتبه ليقبل العلم بالمبدول وذلك  
 لا يكون الا بالعقل بان ينظر في دلالة الموجزة لانه لو كان بالنقل  
 لدار او شغل وكلاهما محال او مركب منهما اي من العقلي والنقل وهو  
 الذي سمي بالنقل لتوقفه على النقل فاختصر الدليل في القسم الاول  
 والثالث فالاول عند الاصوليين ما اي طريق يمكن التوصل  
 اي بطريق العادة على ما هو المذهب عندها ولو علمتاه بالعادة  
والاعداد والتوليد شمل التعريف المذاهب الثلاثة كلها باصح  
النظر فيه اي في نفسه او في احواله على ما سبقت الى مطلوب  
خبر وانما اعتبر الامكان دون الفعل لئلا يخرج عن التعريف  
 ما لا يقع فيه النظر اصلا لكنه لو وقع فيه لكان موصلا وانما علمنا  
 النظر فيه لان الدليل عندهم يخفى المفرد في المشهور ونعم المفرد  
 والمركب في التحقيق فلما اريد بالنظر فيه النظر في نفسه فلا ينطبق

التعريف

التعريف على المشهور ولا على التحقيق بل بحض المركب لان  
 ما يقع النظر في نفسه هو المركب اعني المقدمات المنفردة  
 او المقدمات الاخوذة مع الهيئ التركيبية على ان يكون  
 الهيئ خارجة عنها ولو اريد به النظر في احوال ينطبق على  
 المشهور لا على التحقيق لان ما يقع النظر في احواله هو المفرد  
 نحو العالم بالنسبة الى الصانع فعمدنا ان يشمل المذهبين معا  
 فان قيل سلمنا ان النظر في احوال المفرد وفي احوال المقدمات  
 المنفردة واقع واما في المقدمات المفروضة فتشوع لان معنى  
 النظر الصحيح فيها ترتيبها صحيحا والمقدمات المفروضة  
 للهية قدر ثبت وترتيب المرتب محال قلنا ان تلك المقدمات  
 وان كانت مفروضة للهية لكن العارض خارج فيجب  
 وقوع النظر فيه بخلاف ما لو كانت للهية داخله فيها على  
 ما هو كذا تلك عند المنطقيين فانه لا يصح وقوع النظر فيه  
 اصلا ولذلك لم يعرفوه بما عرف به الاصوليون بل عرفوه  
 بما سبقت ومنه ظهر ان الدليل على اصطلاح الاصوليين  
 مبين صدق الدليل على اصطلاح المنطقيين على ما صرح به  
 التعريف في حاشيته المختصر الحاجبي وما في فيه ايضا المراد  
 بالامكان بهما الامكان العام المجامع للفعل والوجوب  
 يستدج في الجدا المقدمات المفروضة للهية انتهى يعني  
 ان تلك المقدمات لكونها مفروضة للهية ومقارنتها لها  
 يجب التوصل بالفعل والامكان الخاص بنا فيه فلو حمل  
 الامكان على الامكان الخاص لزم خروج تلك المقدمات  
 عن التعريف واما اذا حمل على الامكان العام المجامع للوجوب



فيصدق عليه التعريف فيندفع المخوذا قول فيه بحث  
 لان حمل الامكان على الامكان العام الجامع للوجوب فمالف  
 المذهب اصحاب التعريف اعني اهل السنة لان حصول العلم  
 عقيب النظر الصحيح عندهم ليس بضروري لا بالنسبة الى ذات  
 الدليل ولا بالنسبة الى النظر الصحيح الى حصوله ولا بالنسبة الى  
 حصوله في نفس الامر بل بمرور العادة غايته الدوام بالنسبة  
 الى النظر الصحيح الى الوجوب وحمل الوجوب المعتمد في الامكان  
 العام على الوجوب العادي الجامع للدوام بعيد فان مثل  
 كيف يصح الامكان الخاص الذي يقتضي في ذي الطرفين  
 بالثبوت في تلك المقدمات المدروسة للهئية قلنا يصح لزوم  
 الى ذات المقدمات مع قطع النظر عن الهئية وانما هذا النظر  
 بالصحيح لان الفاسد لا يمكن التوصل به الى المطلوب وان  
 كان قد يقضي اليه فافتقار لمن حيث انه وسيلة اليه بناء  
 على ان الارتباط عقليا بين الكواكب حتى يكون بعضها  
 وسيلة الى بعض بذلك الارتباط او بناء على تخصيصها  
 النظر في الصور او بوضع ما ليس بدليل مكانه وقيل  
 في تعريفه الى العلم بمطلوب حيزه والفرق بينه وبين الاول  
 ان الاول يتناول القطع والامارة بخلاف الثاني فانه يخص  
 القطعي لان الامارة لا يقيد العلم وعند المنطقيين قولان  
 اى قضيتان معقولتان او ما قولتان كما في لفظ القضية  
 فصا عدا فبيننا دل المركب لانه قياس لا اقية عند المحققين  
 يكون عنه اى عن المركب من القولين فصا عدا وفيه فوجد  
 الفرد تذكره اشارته الى ان الهئية الاضما عنه لها دخل في

في حصول النتيجة وانما واحدة في الدليل على ما هو مذهب  
 اصحاب التعريف قول والمراد به هو المعقول لا اعم منه  
 ومن اللفظ كما في القول الاول لانه عبارة عن النتيجة وهي  
 لا تكون الا قضية معقولة فان قيل ان الدليل اعم منها ولذا  
 عمنا القول الاول مع ان اللفظ لا يكون عند المدلول  
 لانه لا يكون الا معقولا قلنا ان اللفظ لا يكون عنه  
 المعقول بالنسبة الى العالم بالوضع والمقول يكون عنه  
 المدلول فيكون اللفظ لا يكون عنه المدلول فان قيل فبلى  
 بهذا يلزم ان لا يكون الدليل اللفظ لا يكون مما يكون عنه المدلول  
 بالذات بل بواسطة مقدمة اجنبية قلنا بطلا لانه ممنوع  
 لان كون المدلول عنه بالذات غير معتبر عند اصحاب  
 التعريف الا ان لو سلم انه معنوية ايضا على ما هو المتبادر  
 من كلمة عن لكن ليس المعنى اللفظ لا يكون عنه المدلول بالواسطة  
 بل المراد انه يكون عنه المدلول بالذات لكن بالنسبة الى العالم  
 بالوضع وذلك لان نقل المعنى لا يتفك عن تلفظ العالم  
 بالوضع فتلفظه يكون عنه المدلول اليه غاية ط في الباب  
 ان يكون بالنسبة الى بعض الاشخاص واعلم ان بهذه القيد  
 يخرج عن التعريف الحد بالنسبة الى المحدود والمزوم الى اللازم  
 بعد تسليم دحولها فيه لعدم كونها قول لا بمعنى معنى سال القضية  
 المعقولة وكذا يخرج القضية القضية المستلزمة لقضية اخر  
 ببرئتها او كسبا كالقضية المستلزمة لعكسها وعكس نفقيتها  
 لانه لا يصدق عليها انها يكون عنها قول اخر بل يصدق عليها  
 انها يكون لها قول اخر بناء على الفرق بين اللزوم للشيء واللزوم



عن الشيء او كذا يخرج مجموع اى قضيتين اتفقنا فانه يستلزم احدهما  
ضرورة استلزام الكل للجزء لما ذكرناه بعينه لان الجزء لا يحصل  
عن الكل بل يلزم له وقيل يخرج هذا بقوله اخر لان الجزء ليس  
غیر الكل وليس شئ لانه قد خرج قبل هذا على ما ذكرناه وقيل  
قولا ان فصلا عدا استلزم لذاته قولا اخر قيل الفرق بينه وبين  
الاول ان الاول يتناول البرهان والامارة من الاستقراء  
والتمثيل والجدل والخطابة والشعر والمفاصل والسفطى لعدم  
اعتبار الزوم فيه بخلاف الثاني فانه يخص البرهان لان غير  
البرهان لا يستلزم لذاته قولا اخر فانه لا علاقة عقلية بين  
الظن وبين ما يفيد لان ان الظن قد يتنفي مع بقاء ما يفيد  
كما رايت فرس الامير في الباب وطمئت انه في البيت ثم تبين  
خلافه انتهى وفيه بحث لانه انما يتم لو جعل الامارة عبارة  
عن الفرد الذي يفيد الظن ككون مركب الامير في الباب وكالطائر  
بالليل وغيم السماء واما لو جعلت عبارة عما يفيد الظن او  
الاعتقاد مفردا كان او مركبا فلا يتم لان بعض الامارة  
المركبة قد يستلزم النتيجة قطعا كالقياس المركب من المدرك  
الظنية او الكاذبة على هيئة الضرب الاول او الثالث  
من الشكل الاول مع وجود الشرابط المعينة فيه فان قلنا  
انه يطوف بالليل وكل من يطوف بالليل سارق وكذا قول  
من اعتقد ان العالم قديم وكل قديم مستغن عن المؤثر يستلزم  
النتيجة قطعا وان لم يكن النتيجة نفسها فطبيعة بل طينية  
واعتقادية لكون مقدامة طينية واعتقادية كاذبة لان  
تحقق الاستلزام لا يتوقف على تحقق المزمع ولا اللازم

فالحكم

فالحكم بعدم الاستلزام في الامارة علا على اطلاقه محل بحث  
الهم الا ان يراد بالاستلزام له انه الاستلزام من جهة المادة  
والصورة معا فان هذا الاستلزام يخص البرهان والاستلزام  
في الامارة انما يكون من جهة الصورة فقط كما ترى وتوضحه  
البرهان ما يكون مقدامة واستلزام معا فطبيعة والامارة  
بخلافه فالقياس المركب من المقدمات القطعية على هيئة  
الضرب الاول والثالث من الشكل الاول مع وجود شرائطه  
برهان المركب على هيئة الضرب الثاني والرابع منه وعلى  
هيئة الشكل الثاني والثالث والرابع سواء كانت مقدامة  
قطعية او ظنية امارة لعدم الاستلزام فيها ولهذا وجب  
ردّها الى الاول وكذا الاستفراء النافض في التمثيل الغير  
المقطوع فيه العلة المشبهة امارة لعدم الاستلزام وكذا  
القياس المركب من المقدمات الظنية او الكاذبة على  
هيئة الضرب الاول والثالث من الشكل الاول امارة  
لكون مقدامة ظنية لعدم تحقق الاستلزام فحين قد تحقق  
فيه الاستلزام فيتناوله التعريف المذكور ولا يخص  
عنه الا بما ذكرناه من ان المراد بالاستلزام لذاته من جهة  
المادة والصورة معا فان قيل قد طبق جمهور المنطقيين  
على اعتبار قيد الاستلزام في تعريف القياس ومع ذلك  
جعلوه شاملا للصناعة الجنس اجيب عنه بانهم انما  
جعلوه شاملا لها باعتبار قيد اخر فيه اعني متى سلمت فانه  
على تقدير تسليم مقدامة بتحقيق الاستلزام في الكل واما  
يدون هو التقدير فانما يتحقق الاستلزام في البرهان



وهو ضعيف فان التسليم لا مدخل له في الاستلزام اصلا لان  
اللزوم لا يتوقف على تحقق اللزوم واللازم على ما ذكرناه  
وعلى القولين اى قول الاصوليين والمنطقيين لا بد فيه من مستلزم  
للمحمول اى محمول المطلوب ثابت للموضوع اى موضوع  
المطلوب وهو المسمى بالحد الاوسط كالتفسير فانه ثابت للعالم  
مستلزم للحدوث فان قيل بهذا انما يوجد في الضرب الاول  
في الثالث من الشكل الاول فقط واما الضربان الباقيان  
منه فقد انتفى فيهما الاستلزام لكون كبراهما سببتان وكذا  
في الضرب الاول والثالث من الشكل الثاني وفي الضربين الاخيرين  
منه انتفى الاستلزام والثبوت معا لان الواسطة فيها سبب  
عن الموضوع فانتفى الثبوت والمطلوب استلزام الواسطة  
والفرض عكسه فانتفى الاستلزام وفي ضروب الشكل الثالث  
انتفى الثبوت وفي ضروب الرابع انتفى الاوان معا فلنازع  
الا ان باقى الضروب والاشكال بل القياس الاستثنائية كلها  
يرجع الى الاول فانما لو قلنا لاشئ من الاشياء بحداد وكل حجر حاد  
من الشكل الثاني فالمطلوب فيه نفى الحجرية عن الاشياء والوسط  
نفى الحاد عنه ولا شك في استلزامه لنفى الحجرية وفي ثبوته  
للانسان فكانه قيل الانسان سلبية الجمادية وكل ما سلبية  
الجمادية سلبية عنه الحجرية من الشكل الاول لان سلبية الحجرية  
ومثل هذا اسمى موجبة سالته المحمول صفر وسالته الطرفين  
كبرى والصفر لازمة لقولنا لاشئ من الاشياء بحداد والكبرى  
لازمة لقولنا وكل حجر حاد على طريقة عكس النقيض للقداء  
وقس على هذا والموجبة سالته المحمول يصلح لصفرية الشكل

الاول وهذا التاويل يمكن اجاؤه في نحو العالم متغير وكل  
متغير حادث بان يقال العالم مما ثبت له التغير وكل ما ثبت له  
التغير ثبت له الحدوث فالعالم ثبت له الحدوث لكنه لا حاجة  
اليه في مثله ومن مقدماتين ايضا اى كما لا بد له من مستلزم  
مذكور ينتج احدهما عن الاستلزام اى استلزام استلزم  
للمحمول وهو الكبر والآخر عن الثبوت اى ثبوت المستلزم  
للموضوع وهو الصغر اعلم ان لزوم المقدمات فيه ظاهر  
على قول المنطقيين لانهم قالوا انه قولان ان قصا عدا واما  
على قول الاصوليين فانما يجبان فيه من حيث يتعلق به النظر  
لان النظر لا بد فيه ترتيب امور معلومة واقل ما يوجد هو  
قولان وان المراد بالاستلزام منها اعم من العاد والتوليد  
والاعداد ونعم المذاهب الثلاثة فان كانت اى المقدمتان  
منطقيتين فبهان لانه يكون كل من مقدمتين واستلزامه  
قطعا اما مقدمتا فعلى ما فرضناه واما استلزامه فلا يخالف  
على مستلزم للمطلوب ثابت للموضوع والا اى وان لم يكن  
مقدمتا فطريقين فامارة لان مجرد الاستلزام لا يكفي  
في كون الدليل بمرحانا بل لا بد معه من فطرية المقدمة ايضا والحمد  
هو البرهان لا فادته البقيين لكون مقدماته واستلزامه  
فطريقين معا بخلاف الامارة فانها اما مفردة كالطوف بالليل  
ومركب وهو الاستفراء والتمثيل والقياس المركب على هيئة  
الشكل الثاني والثالث والرابع وعلى هيئة الضرب الثاني  
والرابع من الشكل الاول سواء كانت مقدماته فطرية او ظنية  
القياس المركب هيئة الضرب الاول والثالث من الاول اذا كانت



مقدمة طينة والكل لا يقيد البقيين اما المفرد فله عدم علاقة  
عقلية بينه وبين ما حصل منه من الادراكات فيجوز التحلف  
فلا يقيد الاطنا واما الاستفاد فلا يقيد بقينا لجواز التحلف  
فيه الا اذا كان تاما مقصدا وكذا التمثيل الا اذا كان العلة  
المشتركة فيه قطعية فمخرجها الى القياس البرهان على  
ان اثبات قطعية العلة المشتركة فيه مشكل جدا على ما في  
الموافق لجواز خصوصية الاصل اي المقيس عليه شرطا  
لوجود الحكم فيه او خصوصية الفرع اي المقيس ما عر وجوده  
فيه واما القياس على غير هيئة الضرب الاول والثالث  
من الشكل الاول فله عدم الاستلزام فيه واما القياس المركب  
على هيئة الضرب الاول والثالث من الاول فله طينة مقدمة  
على ما هو الفرض لكن بعض الامارة قد يفيد الاعتقاد خوف  
الظن دون اليقين اذا كانت مقدماتها مقيدة فتزعم  
كقول معتقد قدم العالم انه قديم وكل قديم مستغن عن المؤثر  
فانه يقيد الاعتقاد بان العالم مستغن عن المؤثر ولا بد ان ينتهي  
مقدمة اي مقدمات الدليل مطلقا برهاننا واما اماره الى  
الضرورة فطحا للدور او انت المانع عن الاكتاب  
على ما فان قدم انما مقدمات البرهان لا بد وان يكون  
قطعية فامعنى انتهائها الى الضرورية قلنا القطعية كيتلزم  
الضرورة لان النظريات قد تكون قطعية ايضا فالمراد  
بقطعية اللدمات فمما سبق قطعية المقدمات الاول وهي اي  
المقدمات الضرورية ثمانية بحسب استقراء الاوليات وهي  
مالا يخلو نفس عنها بعد تصور الطرفين وملاحظة النسبة بينهما

سواء كان تصور الطرفين كسببا او بدورها نحو الكل اعظم من  
الجزء وقضايا قياساتها معها نحو الاربعة زوج وهي فركية  
من الاوليات والمشاهدات وهي بالحكم فيها بمجود المحس الظاهر  
من غير احتياج الى نظر العقل نحو النار حارة والشمس مضيئة  
والوجدانيات وهي بالحكم فيها المحاسن الباطنة من غير  
احتياج الى نظر العقل ايضا نحو ان لنا جوعا وعطشا  
والماولذاتنا وانما لا يحتاج في المشاهدات والوجدانيات  
الى نظر العقل لان بهائم ايضا تدرك المحسوسات بالمحاسن  
الظاهرة والباطنة لكن هذا بناء على ان براد فيها القضية  
بالشمسية لانه ان اريد بها القضاء الكلية التي تستفاد  
من الاحساس بالجزئيات فيحتاج ان الى النظر العقل والحيات  
وهي قضيا ما مبدا الحكم فيها حدس فتوريزول مع الشك كعلم  
الصانع لانفان فعدو كعلمنا بان نور القمر مستفاد من  
الشمس كما شاهدنا اختلاف القمر في شدة النورية بحسب  
اختلاف اوضاعه من الشمس ولا بد فيها من تكرار المشاهدة  
ومقارنة القياس الخفي بانه كذا وكل ما كان كذا فهو كذا والفرق  
بينه وبين النظر ان النظر مسبوق بالقصد والاحتياج ترتيب  
المقدمات وملاحظتها بخلاف الحدس فان استوعج المقدمات  
وترتيبها فيه ومعنى لا قصد والجرب وهو بالحكم به العقل  
بواسطة الحس مع التكرار ومع قياس خفي وهو ان الوقوع  
التكرار على نهج واحد دائما او اكنه باليم يكن انفا بابل لا يد  
امناك بسبب اد اعلم حصول حكم بوجود المسبب فطحا  
مثل حكمنا بان الضرب بالحشب مولى وان شرب السمونيا



مسهل والفرق بينهما وبين الحسيات ان السبب منها معلوم  
 السبب مجهول الماهية وفي الحسيات معلوم السبب  
 والماهية معا والمتواترات وهي ما حكم بها مجر وخير جاعة  
 يمتنع نواظهم على الكذب كحكمنا بوجود مكة ومدينة ومجرم  
 واسكندر ولا بد منه من تكرار اخبار حتى يحصل اليقين ولا  
 يشترط فيه عدد معين على الاصح وكذا لا يشترط فيه قياس  
 متفي على الاصح والوحيات في المحسوسات وهي بالحكمة العقل  
 بها مجر والوهم نحو كل جسم في جهته وجهته فان حكم الوهم  
 في المحسوسات صادق بخلاف حكمه في المجردات والمعتقولات  
 الضرورية والعمدة في هذه الضروريات هي الاوليات ثم  
 الفطريات ثم المتأبدات فانها وان كانت حجة  
 للشخص مع نفسه لكنها ليست حجة على الغية الا اذا شاركه  
 في الامور المقتضية لها من الحدس والوجدان والتجربة  
 والتواتر والظنية اى الى تخرى في الامارات فقط رجع مسهل  
 نقبل على انها مبرهنة في موضع اخر كمثل اصول الفقه  
 اذا سلمها الفقيه وبني عليها الاحكام الفقهية لكونها  
 مبرهنة في موضعها ومشهورات انفق عليها لئلا يغير  
 سواء كان شهرته عند الكل نحو العدل حسن والظلم قبيح  
 او عند الاكثر نحو الاله واحد او عند طائفة نحو التسلسل  
مطلقا محال ومقبولات يوجد من حسن الظن فيه انه  
 لا يكذب كالماخوذ من العلماء والاخبار والحكام والابرار  
 واما الماخوذ من الانبياء وعم فانها قطعية بيقين اليقين  
 لانهم عرف صدقهم بدلالة المعجزة ومفرونة بالقرآن كنزول

فانه مشهور عند المتكلمين وكون الحكماء  
 مسهل

المطر لوجود السحاب الرطب ولا بد من صورة عطف  
 على قوله مفرد مبين وهي الهيئة الحاصلة من ترتيب المقدمتين  
 مع رعاية الشرائط المعينة فيه وذلك لان المقدمات  
 المنفردة لا تؤدرا الى المطلوب فلا بد له من ترتيب مخصوص  
 وهو الهيئة وهي خارجة عن الدليل عند الاصوليين ودأخله  
 فيه عند المنطقيين كما سبق ايضا اى كما لا بد من المقدمتين  
 وهي اى الصورة او الدليل باعتبار الصورة استثنائى  
 ان ذكر في الدليل عين النتيجة او نقبضها بالعقل نحو ان  
 كانت الشمس طالفة فالنهار موجود ولكنها طالفة فالنهار  
 موجود والمراد يكون عين النتيجة فذكره فيه بالفعل  
 ذكرها فيها على الترتيب المذكور عنها والا ما بنتيجة ونقبضها  
 قضية بالفعل بخلاف المذكور في الدليل لانه لا حكم فيه بكونه  
 مقدمة وامر اى ان لم يذكر فيه عين النتيجة ولا نقبضها  
 بالفعل على المعنى الذي ذكرناه والاول متصل ومنفصل لان  
 احدى مقدمتيه شرطية فان كان فيها ظرف الشرط والجزاء  
 فمتصل وان كان فيها حرف الانفصال فمتفصل وشرط  
 انتاج الاول ان يكون الاستثناء فيه بعين المقدم فتخرج  
 عين التالى لان وجود الملزوم مستلزم وجود اللازم او  
 او ينقبض التالى فينتج نقبض المقدم لان انتفاء اللازم  
 يستلزم انتفاء الملزوم ولا ينتج استثناء نقبض المقدم  
 ولا استثناء عين التالى لجواز ان يكون اللازم اعم ولا  
 يلزم من انتفاء الاحض انتفاء اللازم ولا من وجود الخاص  
 نعم لو قدر التالى وبينها ينتج ذلك لكنه لم يوصف بالمادة



لا الذات القياس والنتيجة ما يلزم ذات القياس وشرط  
 انتاج الثاني اى المنفصل الثاني بين ختيه وذلك لانه  
 للزوم فيه صريحا والارجع الى المنفصل فلو لا الثاني ايضا كان  
 وجود احد جزئية لا يستلزم وجود الاخر لعدم اللزوم بينهما  
 ولا عدمه لعدم الثاني في مقتضى له وكذلك لا يستلزم عدم  
 احدهما عدم الاخر لعدم اللزوم صريحا ولا وجوده لعدم الثاني  
 في مقتضى له فلا يصح الاستدلال به اصلا لانه اما بوجود الملزوم  
 الملزوم على وجود اللازم او بعدم اللازم على عدم الملزوم  
 فان كان الثاني اثباتا ونقبا معا فحق في نتيجتين اثباتيا  
 كل جزء نقيض اى لا متناع جميعها وينقيض كل جزء عين  
 الاخر لا متناع خلوها كخو العدد اما زوج او فرد لكنه فرد  
 ولكنه ليس زوج ولكنه ليس بزوج فيلزمه نقيض المستثنى  
 وان كان اثباتا فقط فمناقض الجمع فنتيج باسثناء عين كل نقيض  
 الاخر نحو الجسم اما جاد او حيوان لكنه جاد فيلزمه حيوان ولكنه  
 حيوان فيلزمه جاد ولو قيل لكنه ليس بجاد او ليس بحيوان لم  
 ينتج منه حيوان او فهو جاد لمواز انتفاءهما كما في الشجر  
 وان كان نقبا فقط كما نقه الخلو فنتيج باسثناء نقيض  
 كل عين الاخر دون العكس نحو الجسم اما لارجل او لامرأة  
 لكنه ليس بدارجل منو لا امرأة او ليس بلا امرأة فهو لارجل  
 ولو قيل لكنه لا امرأة فليس لارجل او لكنه لارجل فليس لامرأة  
 لم يصدق لاجتماعهما في الجو والثاني اى الافتراض ان كان الحد  
 الاوسط منه محمولا في الصغرى موضوعا في الكبرى فهو الشكل  
 الاول او محمولا فيهما فهو الشكل الثاني او موضوعا فيهما فهو

ارغبر نام وليس المراد عدم الحيوان  
 مملو

الشكل

الشكل الثالث او عكس الاول فهو الشكل الرابع وانما رتب  
 على هذا النسق لان الاول على نظم ينتقل فيه الذهن من المحكوم عليه  
 الى الاوسط ومنه الى المحكوم به بلا حكمة والثاني بشاركة في شرف  
 مقدمته وهو الصغرى المشتملة على موضوع النتيجة الذي هو الذات  
 والثالث بشاركة في المقدمة الاخر والرابع مخالفة لهما  
 فصا ربعا عن الطبع والاول بينهما الاختصاص على الانتاج فيه  
 وذلك لان حقيقة الدليل عبارة عن مستلزم للمحمول ثابت  
 للموضوع وجهته دلالة الدليل على المدلول عبارة عن اندراج  
 موضوع الصغرى في موضوع الكبرى فينتج لموضوع الصغرى  
 ما يثبت لموضوع الكبرى نقبا او اثباتا فينتج موضوع الصغرى  
 ومحمول الكبرى وهي النتيجة وكل ما يهدى محض في الشكل الاول فلا  
 انتاج في نفس الامر والاله والعقل لا يحكم بالاشتياج الا بملاحظة  
 سواء خرج به او لا وليس من شرط ملا عظمة التمكن من تغييره  
 ولهذا قالوا ان باقى الاشكال والادلة يرد اليه وشرط انتاجه  
 اى انتاج الاول امران احدهما ان يكون صفاه موجبه او في  
 حكمها بتميز الاوسط في المقدمتين فنحصل في القياس او مكرر  
 جامع بين طرفي المطلوب وذلك لان الحكم في الكبرى والاكبر  
 على ما هو متصف بثبوت الاوسط ايجا بالان انصاف ذات  
 الموضوع بمنوانه بطريق الايجاب والتفصيل قطعاً فلو كانت  
 الصغرى سالنة كان العلوم ثبوتاً للصغرى هو الاوسط بطريق  
 السلب فيلزم ان يتعد الاوسط في المقدمتين بان يكون  
 سلبيا في الصغرى ثبوتيا في الكبرى فلا نجد الاوسط ولا يتعد  
 الحكم بالاكبر في الكبرى الى الاوسط فلا ينتج فان قيل كيف ينتج



فيها مع انه يراوية في الصفر مفهومه لكونه محمولا في العبراء صدق  
 عليه لكونه موضوعا قلنا المراد بالانحاء ههنا ان المفهوم الذي  
 جعل محمولا في الصفر هو بعبارة يجعل وصفا عندنا في الكبري  
 لتدرج الحد الاصف تحت الاوسط المتدرج تحت الاكبر منجصل به  
 جهة الدليل لانه والمراد بكونها في حكم الموجبة ان يكون سائبة  
 يستلزم الموجبة نحو لاشئ من ج ب فانه لو جعل صفر  
 لقولنا وكل ما ليس بـ اي شئ كل ج الا لاشئ من ج  
 وان كانت سائبة لكنها في حكم الموجبة لاستلزامها موجبة  
 سائبة المحمول وهي قولنا كل ج هو ليس بـ وهي يصح  
 لصرفية الشكل الاول لوجود اتحاد الاوسط فتبينا فاعطافان  
 وانما استلزمها لان انتفاء المحمول عن الموضوع في نفس  
 الامر يستلزم صدق ان الموضوع منتف عن المحمول اذ لو  
 صدق انه ليس بمنتف عن المحمول لم يكن انتفاؤه عنه  
 صادقا في نفس الامر وذلك خلاف المفروض ثم الفرق  
 بين موجبة سائبة المحمول وبين موجبة معدولة المحمول  
 ان الاول ما سلب فيها محمولها عن موضوعها ثم اثبت  
 ذلك السلب له فتشتمل على مفهوم السائبة مع امر زايد  
 هو اثبات سبب المحمول عن الموضوع للموضوع واما الثاني  
 فهي ما اثبت فيها عدم وجود الموضوع فانت اذا اخذت  
 مفهوم الكتابة واضفت اليه مفهوم العدم ثم حكمت على  
 الموضوع بثبوت ذلك العدم المضاف كانت القضية  
 موجبة معدولة المحمول وان نسبت مفهوم الكناية الى شئ  
 وسببه عنه حكمت عليه بثبوت ذلك السلب كانت موجبة

المحمول والاول لا يقتضي وجود الموضوع والثاني يقتضيه  
 لان مال الاول في الحقيقة السلب وما لالثاني الى ايجاب  
 وثابتها ان يكون كبراه كلبه ليعلم اندراج الاصف تحت الاوسط  
 اولو كانت جزئية لجازه كون الاوسط في الصفر اعم من الموضوع  
 في الكبري بعضا من ذلك الا اعم غير الحد الاصف فلا يندرج  
 الاصف تحت الاوسط فاي شئ فيها اعتبار الشرط الاول فقط  
 ثمانية ا ضرب من الضروب الستة عشر الحاصل من ضرب الصغير  
 الرابع في الكبريات الرابع وهي سائبة صفر مع الكلبيين  
 والجزئيين كبريا باعتبار الشرط الثاني فقط الرابع  
 الاخر وهو جيبات صفري مع الجزئيين كبريا وينفي الرابع  
 المنتجة للمطالب الرابع نحو كل وضوء عبادة وكل عبادة  
 بينة ينتج كل وضوء بينة وكل وضوء عبادة وكل عبادة  
 لا يصح بدون البينة ينتج كل وضوء لا يصح بدون البينة وبعض  
 الوضوء بينة وبعض الوضوء عبادة وكل عبادة لا يصح بدون  
 البينة ينتج بعض الوضوء لا يصح بدون البينة وشرط الشكل  
 الثاني امر ان ايضا اركشط الاول احدهما اختلاف مقدمية  
 لا ايجاب والسلب لانه لا ينتج الا بمرده الى الاول ولا يرد  
 اليه الا بعكس احده مقدمية وجعل الحاصل من العكس كبريا  
 لانه لا يخالف الاول الا في كبراه لكون الحد الاوسط محمولا فان  
 كانت المقدمات موجبتين لا يمكن ذلك لان عكس  
 ما بعكس منها موجبة جزئية لان عكس الموجبة كذلك و  
 الموجبة جزئية الجزئية لا يصح كبريا للشكل الاول وان كانت  
 سائبتين امكن فيه ذلك لكن لا ينتج اذ يصير الصفري ج



في الشكل الاول سايته وذلك لا ينتج في الاول على ما عرفت  
فوجب اختلاف مقدمته بالاجاب والسبب ٥ وثانيهما  
كلية كبراه وذلك لما عرفت انه لا بد في الرد الى الاول من عكس  
احد مقدمتيه وجعل الحاصل من العكس كبير للاول فان كانت  
التي تنعكس هي الكبيرة فواضح انها كلية سايته عكس الجزئية  
جزئية لا يصلح كبير الاول وان كانت هي الصغر فلا بد ان  
يكون صفواه سايته كلية ليكون عكسها كلها صاها لكبر  
الاول وكبراه موجبة كلية والا لكانت موجبة جزئية كسايته  
بمقتضى الشرط الاول فيكون القياس الحاصل بالرد وكبر  
من جزئية موجبة صغر وكلية سايته كبرى فينتج سايته  
جزئية من الاول موضوعها ما هو اكبر في الشكل الثاني و  
محولها ما هو اصغر منه فلا بد من عكس النتيجة ليحصل المطلوب  
من الثاني وهو سلب الاكبر عن الاصغر والسايته الجزئية  
لا تنعكس وان جعلها سايته المحمول وعكسها صار السبب  
جزء من الموضوع في العكس فيكون موجبة سايته الموضوع  
وليس ينتج القياس في الثاني فوجب ان يكون كبراه  
كلية واعتبار هذين الشرطين سقطا في عشرة ضربا السايته  
الكلية صغر مع السالتين ومع الجزئية الموجبة كبرى  
والجزئية الموجبة صغر مع الموجبتين ومع الجزئية السايته  
كبرى والموجبة الكلية صغر مع الموجبتين ومع الجزئية  
السايته كبرى والموجبة الكلية صغر مع الموجبتين ومع  
الجزئية السايته كبرى والجزئية السايته صغر مع السالتين  
ومع الجزئية الموجبة كبرى ويبقى الاربعة الموجبتان صغرى

مع السايته

مع السايته الموجبة كبرى الكلية كبرى والسالتان صغرى  
مع الموجبة الكلية كبرى ولا ينتج الاربعة السايته كلية او  
جزئية لما عرفت انه ينتج الا بعد الرد الى الاول وكبراه بعد الرد  
يكون عكس سايته كلية ابد الا ان رده اليه بعكس احد مقدمتيه  
وجعل الحاصل من العكس كبير الاول فلا بد ان يكون تلك  
المقدمة سايته كلية لتنعكس الى كايته اذ غير حال تنعكس  
املا كما سايته الجزئية او تنعكس الى جزئية وذلك لا يصلح  
كبريا فالقياس الحاصل بعد الرد وكبراه سايته لينة وينتج مثل  
لا يكون السايته وهو ينقصها او بعكسها السليبي ينتج الثاني  
نحو كل غائب مجهول الصفة وكل ما يصح ببعه ليس مجهول  
الصفة ينتج كل غائب لا يصح ببعه بعد الرد الى الاول بعكس  
الكبرى ونحو كل غائب ليس معلوم الصفة وكل ما يصح ببعه  
معلوم الصفة ينتج كل غائب لا يصح ببعه بعد رده الى الاول  
بعكس الصغر ويجعل كبرى وعكس النتيجة ونحو بعض الغائب  
مجهول وكل ما يصح ببعه ليس مجهول ينتج بعض الغائب لا يصح  
ببعه بعكس الكبرى كما في الاول ونحو بعض الغائب ليس  
معلوم وكل ما يصح ببعه معلوم ينتج بعض الغائب لا يصح  
ببعه بعكس الكبرى عكس لنقيضه في قولنا كل ما ليس معلوم  
لا يصح ببعه وهو مع الصغر المذكورة ينتج تلك النتيجة  
فان قيل فالقياس من السالتين فليس من الشكل الاول  
فلنا نول الصغر بالموجبة السايته المحمول وشرط الشكل الثاني  
اعراض ايضا احدهما ان يكون صفواه موجبة او في حكمها لانه  
لا ينتج الا بالرد الى الاول ولا يرد اليه الا بعكس احد مقدمتيه



وجعلها صفرا لانه موافق للاول في الكبر ليكون الواسط  
موضوعا في كبريهما فان كانت صفراء سايته فالمقدمة التي  
تفكسها الصفرا والكبر فان كانت الصفرا فاذا  
عكسها لزم ان يكون الصفرا سايته في الاول فلم ينتج من  
الاول ثم لو قبلت المقدمة متناح ارتدادا الى الشكل الرابع من  
موجبة صفرا وسايته كبرى ينتج سلب الاصفرا عن بعض  
الاكبر وهو ليس بملطوب ولا يتعكس اليه وان كانت الكبر  
وهي اما سايته او موجبة فان كانت سايته

عكسها الساب صفرا للاول والصفرا سايته فرضا كبرى كان  
القياس من سالتين فلم ينتج في شكل اصلا ولا قياس  
كبرى كان القياس من سالتين فلم ينتج في شكل اصلا اذ لا  
قياس من سالتين في شكل وان كانت موجبة فعكسها  
جزئية فتجعلها صفرا والصفرا كبرى وهي سايته مرضا و  
فينتج قياس من الشكل الاول من موجبة جزئية صفرا  
وسايته كايته كبرى ينتج سايته جزئية والمطلوب عكسها  
لكن السايته الجزئية لا تنعكس ومعنى كونه في حكم الموجبة  
قدمه بيانه وثانيهما ان يكون احده مقدمية كلية لانه لا يد  
من ارتداده الى الاول فان كانت كلتا المقدمتين جزئية  
لا يصلح شي كبرى للاول لا ينفسها ولا يعكسها لان عكس  
الجزئية جزئية فباعتبار هذين الشرطين سقطت عشرة  
احزاب السالتان صفرا مع الاربع كبرى والجزئية صفرا  
مع الجزئيتين كبرى وبقيت ستة احزاب من موجبتين كلتيهما  
تحوكل برمقات وكل بر بور فبعض المفتات ربور فزير الاول

اذا جعلت الصفرا في فرضنا  
صفرا للشكل الثالث وهو سايته  
كبرى للاول كان القياس اه  
معه

بعكس الصفرا

بعكس الصفرا ومن جزئية وكلية موجبتين نحو بعض البر  
مفتات وكل بر بور فبعض المفتات ربور فزير بعكس الصفرا  
ايضا ومن كلية وجزئية موجبتين نحو كل برمقات وبعض  
البر بور فبعض المفتات ربور فزير بعكس الكبر وجعل صفرا  
فينتج بعض البر بورمقات ويتعكس الى بعض المفتات ربور  
وهو المطلوب ومن موجبة كلية وسايته كلية نحو كل برمقات  
وكل بر لا يصح بعبه بجنب متفاضلا فبعض المفتات لا يصح بعبه  
بجنب متفاضلا ويرد بعكس الصفرا ومن موجبة جزئية وسايته  
كلية نحو بعض البرمقات وكل بر لا يصح بعبه بجنب متفاضلا  
فبعض المفتات لا يصح بعبه بجنب متفاضلا ويرد بعكس الصفرا  
ايضا ومن موجبة كلية وسايته جزئية ينتج سايته جزئية ويرد  
بعكس الكبر ويجعل صفرا والصفرا كبرى ينتج ما يتعكس  
الى المطلوب ولا بد فيه من اعتبار الكبر ما موجبة سايته المحمول على  
فامر ولا ينتج الشكل الثالث الا جزئية موجبة او سايته و  
ذلك لان الصفرا تكونها عكس احد المقدمتين مع وجوب  
ايجابها في الاول يكون عكس موجبة او ما في حكمها فيكون جزئية  
وجزئية الصفرا لا ينتج الا جزئية والصروب المنتجة للاربع  
خمس عند القدماء وطريق رده الى الاول ما يعكس المقدمتين  
مع بقاء الترتيب او يعكس الترتيب مع بقاء المقدمتين  
على حالهما وطريق ردا الاستثنائية الى الاول يجعل المزموم  
اي محمول المقدم وسطا ويجعل ثبوت اى ثبوت ذلك  
المزموم لموضوعه والمرادية المقدمة الاستثنائية ضرر  
ويجعل استلزامه اى استلزام المزموم لمحمول المطلوب اى



أي المقدمة القائلة بالزوم كبرى أن استثنى عين المقدم نحو  
أن كان هذا إنسانا كان حيوانا لكنه إنسان فيقال هذا إنسان  
وكل إنسان حيوان ينتج هذا حيوان وإن استثنى نقيض الثاني  
بجعل الاستثنائي صغرى وحمل نقيض محمول المقدم على نقيض  
محمول الثاني كبرى نحو أن كان هذا إنسانا كان حيوانا لكنه ليس بحيوان  
فيقال هذا ليس بحيوان وكل ما ليس بحيوان ليس بإنسان وفي قولنا  
العدد أزوج أو فرد لكنه زوج يقال هذا زوج وكل زوج ليس  
بفرد وفي لكنه ليس بفرد هذا ليس بفرد وكل ما ليس بفرد فهو زوج  
ولما فرغ من الأدلة العقلية شرع في الأدلة النقلية فقال الثالث  
وهو ما يتكرب من العقل والنقل هو الخبر الصادق أي المطابق للواقع  
وهو المشهور في تعريف الصدق اعلم أن الجملة الخبرية كبرية فإما أن  
يقال مثلًا مثله على حكم أي بيا وسيد مفعول للخبر في خبره  
ويعبر عنه بالنسبة التامة الذهنية فهذه النسبة إن طابقت النسبة  
التي بين زيد القيام في نفس الآخر في الكيفية فالخبر صادق وإن لم  
يطابقها فالخبر كاذب ونخففه أن الجملة الخبرية تدل على نسبة تامة  
ذهنية مشقة يحصل نسبة آخر في الواقع موافقة للأولى في الكيفية  
وهذه النسبة الآخر مدلولها للخبر أيضا بواسطة النسبة الأولى و  
المقصودة بالافادة في الآخر فإن كانت هذه النسبة الأخرى  
المدلول عليها بطريق الأشعار حاصل كان الخبر صادق وإلا كان  
كاذبا ومن ثم قيل إن صدق الخبر ثبوت مدلوله موافقة تخلف  
مدلوله عنه ولا استحال في ذلك لأن دلالة الجملة الخبرية على  
النسبة الذهنية وضعية لا عقلية ودلالاتها على حصول النسبة  
الأخرى بواسطة الأولى بطريق الأشعار بلا استلزام عقلي

فما زان بخلف عنها مدلولها بلا واسطة فضلا عن مدلولها بواسطة  
وهذا معنى ما قيل إن مدلول الخبر هو الصدق وأما الكذب فاحتمال عقلي  
وقيل صدق الخبر مطابقة الاعتقاد المخبر وكذبه عدم مطابقة له  
وقيل صدقه مطابقة الواقع والاعتقاد معا وكذبه عدم مطابقة لما  
ثم اعلم أن الصدق والكذب من خواص المركب الخبر لا يتجزأان  
إلى التقيد والاشتراك وستدلوا عليه بوجوه أقواها أن النسب  
الذهنية في المركبات الخبرية تشتمل من حيث هو بوقوع نسبة خبر  
خارجة عنها فذلك احتملت عند العقل مطابقتها ولا مطا  
بققتها وهو معنى الاحتمال للصدق والكذب وأما النسب  
في المركبات التقييدية فلا اشعار لها من حيث هو بوقوع نسبة  
أخر تطابقها أو لا تطابقها بل إنما اشترت بذلك من حيث  
أن فيها إشارة إجمالية إلى نسبة خبرية مثلا إذا قلت بزيد  
الفاسل فقد اعتبرت بينهما نسبة ذهنية على وجه لا تشتمل  
من حيث هو بأن العقل ثابت له في الخارج بل من حيث  
أن فيها إشارة إلى معنى فوكلت بزيد فاضل إذا المتبادر  
إلا أنهم لم أن لا يوصف شيء إلا بما هو ثابت له فالنسب  
الخبرية تشتمل من حيث هو بما يوصف باعتبارها بالمطابق أي  
الصدق والكذب بخلاف النسب التقييدية فانها لا تشتمل  
من حيث هو فلا يجوز فيها احتمال الصدق والكذب وأما إلا  
الاشتراك فلا أنها لا خارج لها حتى ينصف بالمطابقة وللأصل  
واستدل بعضهم بأن مناط الصدق والكذب هي النسبة التي  
قصد المتكلم إثباتها أو نفيها وبها النسبة الخارجية والنسب  
التقييدية ليست كذلك واستدل بعضهم بأن النسب



التقييدية يجب ان يعرفها المحاطب ولذا قيل لا اخبار بعد العلم بها  
اوصاف والاوصاف قبل العلم بها اخبار والنسبة المعلومة لا  
يحتل الصدق والكذب وفيه نظر لان احتمال الصدق والكذب متساويان  
ما هيته الخيرة ولا دخل فيه بعلم المحاطب والمتكلم بل وخصوصية الخيرة  
ايضا واللازم ان لا يكون نحو السها فوقتنا والارض تحتنا واحتمال  
التقييدية في حال خيرة العلم احتمال الكذب وهو اى الخيرة الصادق  
على نوعين المتواتر وهو الخيرة الثابت على السنة قوم لا يجوز العقل  
توافقهم على الكذب اى مجرد كثرتهم فلا نقض بحجة قوم لا يجوز  
العقل كذبهم بقربة خارجية كجميع بقدم زيد عند سارع  
اهل واختلف في اشتراط العدد في بلوغه حد التواتر من خمسة  
او اثني عشر او عشرين او اربعين او سبعين والصحيح انه لا يشترط  
وانما علم ذلك بوقوع العلم بمضمونه من غير شبهة فان  
قبل العلم استفاد من التواتر قائبات التواتر ودور قلنا ان  
نفس التواتر سبب لنفس العلم والعلم بوقوع العلم بمضمونه  
سبب للعلم بالتواتر فلا دور وهو اى التواتر يوجب العلم  
اليقيني الضروري بمضمونه وهو محتار عامة العلماء وقتل  
بوجوب العلم اليقيني الاستدلال كالعالم بوجود مكة ومدينة محمد  
واسكندر فاننا نعلم هذه الاشياء يقينا على القولين وهذا  
ليس بالاخبار واختار بعض الاشاعرة هذا القول والاول  
اصح لان العلم به يحصل للاستدلال وغيره حتى الصبيان الذين  
لا اهنداهم بطريق الاكتساب وترتيب المقدمات ولانه  
لو كان استدلالنا لما زان الخلاف فيه عقلا لان شان العلوم  
الاستدلالية كذلك لكنه لم يجز فان قيل ان الاستدلال ليس

الانترتيب

الانترتيب مقدمات صادقة وهو موجود في التواتر لان  
العلم به لا يحصل الا بعد ان يلاحظ ان الخيرة عنه امر محسوس و  
الخبرين جماعة لا يجوز العقل تواترهم على الكذب وكل ما كان  
كذلك يفيد العلم فالتواتر يفيد العلم وانه لو كان ضروريا  
لما اختلفوا فيه وقد اختلف فيه السنية والبراهمة فانهم قالوا  
انه يفيد الظن وقيل انه يفيد الظمانينة فوق الظن دون اليقين  
قلنا لا يلزم من مجرد ملاحظة تلك المقدمات المبرهنة كون القضية  
الحاصلة منها نظرية لان ترتيب تلك المقدمات ممكنة في جميع  
الضروريات بل في اهل الاديبيات نحو الكل اعظم من الجزء لانه  
مركب منه ومن غيره وكل ما كان كذلك فهو اعظم منه فلو كان  
يجوز ملاحظة تلك المقدمات مقتضية لنظريتها لزم ان لا  
لا يوجد ضروري واللازم باطل بل لا يدور كونها نظرية مع تلك  
الملاحظة من العلم بايجاب تلك المقدمات بالمطلوب السمعية  
فهم متعبد الاوثان والبراهمة قوم من مشركي الراسلة والهة  
ولا يعتقد قولهم والقول بالظمانينة باطل ايضا لانه لا الكفر  
في ان وجود الانبياء وموجباتهم لا يثبت عندنا الا بالتواتر  
فلم لم يوجب اليقين لم يثبت العلم لاحد في زماننا بشيئهم  
وان قيل ان اليهود قد اخبروا بقتل عيسى عم وصلبه و  
تأبير دين موسى عم بالتواتر فلو افاد الخيرة المتواتر اليقين  
لاحتل خبرهم الكذب لكن استدلالهم في قولهم ما قتلوه  
بما صدقوه ولكن شبه لهم قلنا كون خبرهم بهذا متواتر ممنوع  
بالرجوع الى الاطراف فان الدين دخلوا على عيسى عم وزعموا انهم  
قتلوه كانوا سبعة نفر او ستة وهم لا يعرفون المسيح عم بجلية وانما



جعلوا الرجل جعلاً فدلهم على شخص في بيت فمجهوا عليه وقتلوه و  
زعموا أنهم قتلوا عيسى واث عوا الحية ومثله لا يثبت التواتر  
وكذا الحية صلبة على أن المصلوب ينظر من بعيد والهيئة تنغير بالصلب  
فيتمكن فيه الاشتباه فلا يتحقق التواتر في صلبه أيضاً فإن قيل  
خبر كل واحد لا يفيد الا لظن وضم الظن لا يوجب اليقين فلنا  
ربا يكون مع الاجتماع قوة لا يكون مع الانفراد كقوة الخيل  
المؤلف من الشعرات والنوع الثاني خبر مدع وخبر الرسول  
المؤيد بالمعجزات العجزة امر خارق للعادة وقصده اظهار صدق  
من ادعى انه رسول الله ودلائلها على الصدق ليست عقلية  
بحيث يمنع التخلف عنه كما في دلالة الفعل على قاعه لان  
المخارق قد يتخلف عن الدلالة على صدق الرسول كما نفاطار  
السماوات وانتشار الكواكب عند فطر الدنيا وقيام الساعة  
فانه لا ارساله هناك حتى تدل عليه فلو كانت دلائلها عقلية  
لما تخلفت من مدلولها ولا سمعية ايضاً والارم الدوريل هو  
دلالة عاديه بان اجري اسديع عاده يتخلف العلم بالصدق عقيبتها  
وان جاز التخلف عنها على ما ذهب اليه لما زبدية وبعض  
الاشعة فان قيل المراد هو الذي قصده اظهار صدق الرسول  
لامطلقاً ولا خفاء في امتناع تخلفه عن مدلوله فلنا هذا امتناع  
جاء من خصوص المادة لا من ذات الدليل وقال ابو الحسن  
الاشعري واكثر اصحابه ان دلالة المعجزة على الصدق قطعية يمنع  
عنها التخلف وان لم نعلم وجه دلائلها بعينه ولها قالوا ان  
خلق المعجزة على يد الكاذب غير مقدور في نفسه لكونه متنعاً  
وسواء خبر الرسول اما متواتراً ومشهوراً واحاداً والاول واجب

علمنا يقينا استدلالاً في الشرعية والعقلية وكذا ما سمع من فيه  
اي من فم رسول الله صلى الله عليه وسلم اما كونه موجبا لليقين فكونه  
خبر من علم صدقه علماً عادياً او قطعياً على الخلاف الذي  
ذكرناه واما كونه استدلالاً فليست وقفة على الاستدلال و  
وترتيب المقدمات بان يقول انه خبر من علم صدقه وكل خبر  
كذلك يفيد اليقين فان قيل قدم ان المتواتر يوجب العلم  
الضروري والاستدلال على الصحيح فلنا الكلام هنا في حصول العلم  
ما ثبت انه خبر الرسول تواتراً وسمعاً من فيه وفيما سبق في حصول  
العلم من التواتر نفسه وبينهما بول بعيد فانه يجوز ان يفيد  
النقل التواتر من رسول الله والسمع من فيه العلم الضروري  
يكون المنقول والمسموع قول الرسول ولا يلزم منه ان يفيد  
المنقول والمسموع علماً ضرورياً معتمداً بل يفيد علماً استدلالياً  
لثبوته على ترتيب المقدمات بخلاف افادة التواتر نفس العلم  
واما ايجابه في الامور الشرعية التبليغية مما يحتاج فيه الى النقل  
فلنا لو لم يوجب له كونه فيها عقلاً ولو جاز كونه عقلاً  
لبطل دلالة المعجزة على صدقه ههنا فان قيل هذا الصحيح على مذهب  
من يقول ان دلالة المعجزة على الصدق قطعية لان الجواز العقلي  
يتناقض القطعية واما على مذهب من يقول ان دلائلها عاديه  
فلنا لان جواز الكذب عقلاً لا يتناقض دلائلها عليه عادة فلنا  
ان ايجابه لا يفيد ايضاً عادياً فالمعنى انه لو لم يوجب اليقين  
ايجاباً عادياً لجاز كونه عادياً وعقلاً ولو جاز كونه عادياً وعقلاً  
لبطل دلالة المعجزة عليه مطلقاً واما ايجابه في الامور العقلية  
فلنا ثبت بالدلالة القاطعة عصمت عن الكذب خلافاً لـ



ثلاث علة والمعتزلة فانهم قالوا الادلة العقلية يفيد الظن  
 لا اليقين لان افاودة اليقين يتوقف على العلم بوضع الالفاظ  
 الموضوع المنقولة عن النبي عزم بازا ومعنى وعلى كونه مراد الله  
 والاول انما ثبت بنقل اللغة والنحو والصرف واصول هذه  
 الثلاثة ثبت برواية الاحاد وقد عزمها ثبت بالاقب وكل  
 من رواية الاحاد والاقب ظني والثاني يتوقف على عدم النقل  
 وعدم الاشتراك والمجاز والاضار والتحقيق والتقديم والد  
 والتاخير وكل منها لا جزم بانتفاء لجوازها في انفسها بل غاية  
 الظن ثم بعد الامر الاول والثاني لا بد من العلم بعد المعارض العقلي  
 الدال على نقيض ما دل عليه النقل اذ لو وجد ذلك المعارض  
 يقدم على النقل قطعا اذ لا يمكن العلم بهما معا ولا ينفق بينهما  
 معا بطلان اجتماع النقيضين وارتفاعهما وفي تقديم النقل  
 على العقلي بطل الاصل بالفرع وهو يتلزم ابطال الفرع ايضا  
 فزعم من تصحيح النقل بتقدمه على العقل عدم صحته فما اورثه  
 عزم صحته باطل فتقدمه باطل فتقدم العقل بالضرورة بان  
 بول النقل عن معناه الى اخر مثل قولنا نحن الرحمن على العرش السوي  
 فانه يدل على الجلوس وقد عارضه الدليل العقلي الدال على استحال  
 الجلوس عليه مع فيول بالاستحالة لكن العلم بعدم المعارض العقلي  
 ليس بقطعي اذ الغاية عدم الوجود وان وهو لا يتلزم عدم الوجود  
 لجواز وجوده ولم تطلد فقد تحقق ان دلالة الادلة العقلية  
 يتوقف على امور ظنية والموقوف على الظنية ظني فلا يوجب  
 اليقين قلنا ان من الاوضاع ما هو معلوم لنا بطريق التواتر  
 كلفظ السماء والارض وككثرة قواعد الصرف والنحو في وضعها

ان النقل بانتفاء كل من كونه الامور  
 مظهر

هيئات المفردات والمركبات والعلم بكونه مراد الله تعالى يحصل  
 بعمونة فراين مشاهدة من اثاره او متواترة بحيث تدل  
 على انتفاء الاحتمالات المذكورة بحيث لا يبقى شبهة اصلا  
 فانما نعلم استعمال لفظ الارض والسماء ونحوهما من الالفاظ المشهورة  
 المتداولة فيما بين جميع اهل اللغة في زمن الرسول عزم في معانيها  
 التي يراد منها الان وكذا الحال في صنع المكي والمفردات والامر  
 واسم الفاعل وغيرهما فانها معلومة الاستعمال في ذلك الزمان  
 فيما يراد منها الان وكذا رفع الفاعل ونصب المفعول وجر المضاف  
 اليه مما علم معانيها قطعا فاذا انضم الى مثل هذه الالفاظ  
 فراين مشاهدة او متواترة عنه تحقق العلم بالوضع والارادة  
 معا وانتفت الاحتمالات التي ذكرتم ولهذا قالوا التصوص  
 الواردة في الصلوة والزكوة والتوحيد والبث ونحوها  
 يوجب القطع فان قيل سلمنا ان الاحتمالات التسع المذكورة  
 منتفية بذلك لكن احتمال المعارض العقلي قائم اذ لا جزم  
 بعدمه بل مجرد الدليل العقلي او بعمونة الفرائض قلنا اما في الامور  
 الشرعية فلا خفاء في انتفاءه اذ لا مجال للعقل فيها فلا يتصور  
 المعارض من قبله فيها ونفيه من قبل الشرع معلوم بالضرورة  
 فانه اذا تعين المعنى وكان مراد الله تعالى فلا يتصور المعارض  
 من قبله واما في الامور العقلية فلان العلم ينفي المعارض  
 العقلي حاصل عند العلم بالوضع والارادة وصدق المنجبه  
 على ما هو المفروض وذلك لان العلم يتحقق احد المتناهين  
 بفيد العلم بانتفاء الاخر بالضرورة فان قيل فادعها اليقين  
 يتوقف على العلم بنفي المعارض واثباته بها يكون دورا



قلنا ان افادة اليقين انما يتوقف على انتفاء المعارض  
وعدم اعتقاد ثبوته لا على العلم بانتفائه اذ كثر ما حصل لنا  
البقيين من الدليل ولا يحضر المعارض بالبال اصلا فضلا عن العلم  
بانتفائه وبهذا ظهر ضعف ما في الموافقة ان حصول العلم يتبع  
المعارض العقلي العقيدة عند العلم بالوضع والارادة وصدق  
المخبر ليس بقطع تام لا يقال فذكر ان المتواتر بقية العلم الضرورية  
فما مضى هذا الاختلاف لا نأمنقول ان محل الخلاف هنا ان ما ثبت  
كونه خبر الرسول بطريق التواتر والسمع من فيه هل يثبت البقيين  
بمضمونه اولاد واما نفس التواتر والسمع من فيه فلا اختلاف  
في افادتهما يكون المنقول والسموع خبر الرسول ضرورة وهو  
المذكور فيما سبق فان قيل الخبر الصادق المقيد للبقيين لا ينحصر  
في النوعين بل خبر اهل اجماع ايضا يثبت البقيين قلنا انه راجع  
الى خبر الرسول وكذا اى البقيين الاستدلال الثاني اى المشهور  
وهو ما كان من الاجاد في القرن الاول ثم في القرن الثاني ولنا  
والثالث حتى ردت جماعته لا يتصور تواترهم على الكذب  
والاعبرة للاشهر في القرون التي بعد الثالث فان عامة  
خبر الاحاد كذلك عند اكثر اصحابنا الماتريدين منهم الحصاص  
حيث قالوا المشهور مثل المتواتر في افادة البقيين الاستدلال  
الا انه لا يكفر جاحده لكونه خبر واحد في القرن الاول بخلاف  
المتواتر فان جاحده يكفر لنا دية التأكيد الرسول لان المتواتر  
بمنزلة المسموع من في رسول الله وذهب بعض اصحابنا منهم  
عيسى بن ابيان الى انه يثبت علم طائفة فوق خبر الواحد دون  
المتواتر حتى يجوز الزيادة به على الكتاب دون خبر الواحد

وزهب عامة الاشاعة الى انه يثبت الظن مثل خبر الواحد لكونه  
خبر واحد في القرن الاول قلنا ازال خفاه شهرته في القرن الثاني  
واصح الفريق الاول ان التابعين لما اجتمعوا على قبول العمل به  
ثبت صدقه اذ لا ينوهم اتفاقهم على القبول الا بجامع جميعهم  
وليس في ذلك الاتعين جانب الصدق الا انه لا يكفر جاحده لكونه  
خبر واحد في القرن الاول فلا يؤدى انكاره الى تكذيب رسول الله  
كما في التواتر بل انما يؤدى الى تحطئة العلماء في القبول وانها مهم  
بعد الثالث في كونه عن رسول الله وذلك لا يؤدى الى الكفر  
وبهذا ظهر ضعف ما روي عن ابي اليسر اصحابنا انه يكفر جاحده  
كالمتواتر واحتج الثاني بان رواه لما لم يبلغ حد التواتر في القرن  
الاول بقية شبهة الانفصال وموهم فقطبه علم البقيين  
وجواز الزيادة به على الكتاب لا يقتضي بلوغه حد البقيين  
والثالث ارجح الاحاد لا يوجب العلم بل يوجب الظن  
لان في ثبوته شبهة صورة ومعنى اما صورة فلان اتصاله  
بالرسول عام لم يثبت قطعا في القرون الثلاثة واما معنى فلان  
الامة ما تلقته بالقبول وهو كل خبر يرويه الواحد والاثنان  
او الثلاثة لان العدد غير معتبر فيه بل العبرة الى عدم بلوغه  
حد الشهرة في القرن الثاني والثالث وبوجب العمل لان  
الظن كاف في العمل ولا يجوز الزيادة به على الكتب كالتقياس  
الا ان يكون عاما حصص منه البعض او لا يقطع بخلاف المشهور  
فانه يجوز الزيادة به على الكتاب فان قيل خبر الاحاد في احكام  
الاخرة من غداي القبر ونفاصيل الجنة والصرط وغيرها مقبول  
بالاجماع قلنا المقصود من احكام الاخرة هو عقد القلب



لا يوجد العلم وعقد القلب من قبيل العمل فكيفه الظن ولما فرغ  
عن مباحث الدليل شرع في بيان المدلول فقال والمطلوب  
أي ما يطلب بالدليل منه ما لا يمكن اثباته إلا بالنقل وهو ما لا  
دخل للعقل فيه نحو كون زيد في الدار وجلس غراب لأن على  
المقارنة الاستدلال ومقادير الأعمال والشئ غايته تفصيل احوال  
الآخرة من الجنة والنار والثواب والعقاب لأنها لما كانت  
غائبة عن العقل والحس استحال العلم بوجودها إلا من قول  
الصادق ومنه ما لا يمكن اثباته إلا بالعقل وهو ما يتوقف  
عليه الاحتجاج بالأدلة النقلية من الكتاب والسنة والاجماع  
وهو معرفة وجود البارئ وحيوته يمكن اسناد خطاب التكليف  
اليه ويعلم لزومه بالنظر في حدوث العالم لأنه هو السبب  
المجوج الى الصانع او جزؤه او شرط عند المتكلمين وفيه اشارة  
الى القول بان اول ما وجب على المكلف هو النظر لمعرفة الله  
والى ان وجوبه عقلي اذ لو كان نقلياً لم يمكن التزام الشئ حاشي  
قال المكلف لا انظر حتى اعلم بوجوبه ولا اعلم بوجوبه حتى اعلم  
بثبوت الشرع ولا اعلم بثبوت حتى انظر فذاك دورا وحاشي اعلم  
بثبوت شرع فان كان عين الشرع الاول فذاك دورا ايضا  
وان كان غيره فيشلس ومعرفة كونه مع منزهة عن الكذب  
اذ لو جاز ذلك لكان عقلا لم يجزم بوجوب الامتنان به لاحتمال  
كذبه ومعرفة صدق الرسول اذ لو لم يعرف صدقه لم يجز الامتنان  
والاستدلال بقوله لاحتمال انه ليس من جهة البارئ ومعرفة دلالة  
المعجزة على صدق الله لا طريق اليه سور المعجزة ومعرفة امتناع  
ناشئة غير القدسية فيها أي في المعجزة اذ لو جاز ذلك لم يجزم بان

المعجزة فعل استدعي فضلا عن انها مصدر فله ومعرفة عدم ناشر  
قدرة العباد لان امتناع ناشر غير القدرة القدسية فيها يتوقف  
على عدم ناشر قدرة العباد ومعرفة كونه مع عالما قادرا مريدا  
يصح منه ايجاد المعجزة في يد من ادعى النبوة على وفق دعواه فصار  
لاظهار صدقه في دعواه ومعرفة كونه مع واحدا اذ لو جاز البعد  
لامكن المعارضة والمخالفة تدل المعجزة على صدقه لان من شرط  
دلائلها عليه عدم امكان القدرة على المعارضة ولا يمكن لمتمكن الشرع  
بعد تصديقه بالمعجزة ان يقول فيه هذا ليس شرعا في حقي لانه ليس  
من الهي ومعرفة كونه رسلا للرسول او لو لم يعرف ابصافه بعقلا  
لم يثبت عنده الرسالة فهذه ثلاثة عشر مسائل يجب اثباتها  
بالعقل لان صحة الاحتجاج بالنقل يتوقف عليها فلو اريد اثبات  
واحد منها بالنقل لزم الدود ولهذا قالوا ان الايمان بوجود الصانع  
وما يليق به من الصفات والتمزيكات واجب عقلا في مدة  
الاستدلال على من لم يبلغه المدعو في زمن الفتنه او شافه في صل  
حتى زور عن ابي يوسف ومحمد انه لو لم يبعث استدعي رسولا لوجب على  
الناس مجرد عقولهم معرفة استدعي بما يليق به خلافا للاثارة  
فانهم قالوا لا وجوب الا بالشرع على ما سياتي تفصيله فان قيل  
قال في شرحي المواقف والمقاصد ان الحدوث والوحدة لا  
يتوقف النقل عليهما اما الحدوث فلان اثبات الصانع يمكن  
بمكان العالم مع قطع النظر عن حدوثه واما الوحدة فلان ارسال  
الرسول لا يتوقف على كون الاله واحدا فيجوز اثباتها بالنقل فلتك  
كلها ضعيف اما الاول فلانه مبني على مذهب الفلاسفة من ان  
علة الاحتجاج لا العلة هو الامكان واما الثاني فلان ارسال الرسول



وان لم يتوقف عليها لكن دلالة المعجزة على الصدق يتوقف  
عليها ولو سلم ان دلالة المعجزة لا يتوقف عليها ايضا ولكن يتوقف  
الاحتجاج بقوله عليها اذ المنكر المشرك بعد تصديقه بالمعجزة  
ان يقول هذا ليس شرعا في حق الله لانه ليس من الهى بل من الهك  
فان قيل ان توقف الادلة العقلية على وجود الناصر مسلم وكذا  
توقف استه على صدق المبلغ منام واما توقف الكتاب  
والاجماع عليه فبغير نظر لان صدق المبلغ يتوقف على دلالة  
المعجزة ومن افوائها البقران قلنا لان ان صدق المبلغ يتوقف  
على القران بل انما يتوقف على مطلق المعجزة فيجوز تصديقه بمعجزة  
غير القران ولو سلم انه يتوقف على القران لكن المعجزة منه هو  
مقدار السورة وما دون ذلك ليس بمعجزة فلا يحتاج بما دونها  
يتوقف على صدق المبلغ وصدق المبلغ يتوقف على مقدار المعجزة  
الفصل وفيه فصول الاول فيما يتعلق بذاته تع اعمى صفاته  
الذاتية والعقلية والسلبية فان كلها تتعلق بذاته مع وان  
تقابرت جهة تعلقها اتفق المسلمون على ان العالم اى كل  
موجود بما سوا الله يدعى مما يعلم به الصانع ولا يصدق على صفاته  
الذاتية لانها ليست غيره وان لم يكن عينه ايضا عند اهل الحق  
والمراد به ما يحيط بسطح المحدث وما هو اعم منه ومن عالم اخر مائل  
له على ما اثبت بعض المتكلمين لان وجوده غير معلوم لنا حتى  
يعلم به الصانع وغاية ما استدلو به اثبات جوارحه وذلك  
لا يكفي في اعلام الصانع فان قيل المشهور ان قوله مما يعلم به  
الصانع ليس من التعريف بل لمجرد وجه التسمية قلنا سلمنا  
ولكن صدق الموجود عليه ممنوع لان المتبادر منه الوجود

الخارجي

الخارجي بالفعل وكونه موجود غير معلوم لنا فان قيل عدم  
الواحد ان يقتضى عدم الوجود قلنا نعم لكنه لا يقتضى الوجود  
ايضا فالطرفان متساويان بل قد يرجح طرف عدمه بان ما لا دليل  
على وجوده لا يد من ثبوت على انه لو وجد لكان بينه وبين هذا العالم  
خلا سواء كانا كرتين او لا لكان فيهما عناصر لها احوار طبيعية فيكون  
منها واحد كائنا مثلا خيرا ان طبيعيا وكلاهما باطل بجميع اجزائه  
من الفلك والفلكيات والعنصر والعنصرات حادث اى ميقون  
بالعدم بالزمان على ما عليه جمهور المتكلمين خلافا للكهك فانهم كما  
طلقوا لفظ الحادث على هو المعنى كذلك اطلقوه على الميقون  
بالعدم بالذات وسموه بالحدث الذاتي بناء على ما ذهبوا اليه  
من قدم بعض اجزاء العالم وحملوا على العالم بجميع اجزائه الحادث  
بهذا المعنى لكونه اعم من الاول واستدلوا على اثباته بان الممكن  
غير مقتضى لذاته الوجود ومقتض له لغيره وما بالذات مقدم  
بالذات على ما بالغير فاذن عدمه مقدم على وجوده بالذات  
وبهذا معنى المحدث الذاتي وفيه نظرا ما اولانا عدم اقتضائه  
الوجود وان كان امثاله لا يمكن بحسب ذاته لكنه لا يوجب  
اقتضائه لذاته العدم حتى يكون عدمه سابقا على وجوده  
سابقا ذاتيا بل الممكن لا يقتضى لذاته الوجود ولا العدم وتقتضى  
الغير الوجود فلو جعل مسبوقا اقتضائه الوجود لغيره بلا  
اقتضائه لذاته الوجود والعدم حدوثا ذاتيا كما فعله الامام  
في الملخص صح ذلك ان ثبت ما ذكره ان ما بالذات على ما  
بالغير لكن ثبوته ممنوع لان غاية ما ذكره في اثباته ان ارتفاع  
ما بالذات يستلزم ارتفاع ذاته وذلك يستلزم ارتفاع ما بالغير ما



ارتفاع ما بالغير فلا يستلزم ارتفاع ما بالذات فيقدم ما بالذات على ما بالغير تقدما ذاتيا ولا يخفى عليك انه لا يلزم منه تقدم ما بالذات على ما بالغير الا اذا ثبت ان ارتفاعه سبب لارتفاعه وذلك انما يثبت اذا كان ارتفاع ما بالذات سببا موجبا لارتفاع ذاته كما ان ارتفاع ذاته سبب موجب لارتفاع ما بالغير لكن الاول ظاهر البطلان لان ارتفاع ذاته هو السبب لارتفاعه حاله لذاته وكون العكس وان كان الاستلزام حاصل من الطرفين معا فان قيل اذا لم يكن عدمه مقوما على وجوده تقدما ذاتيا يلزم ارتفاع النقيضين اى العدم والوجود قلنا بطلانه ممنوع لان غايت سلب مرتبة العلوية عن النقيضين وذلك ارتفاع النقيضين في المرتبة لاف الزمان وامانا ثانيا فلان كون عدم الممكن مقدما على وجوده بالذات يقتضى كون العدم علة للوجود او جزؤه علة له لان التقدم الذاتي منحصر عندهم في التقدم بالعلوية والتقدم بالطبع والاول محال اذا العدم يستحيل ان يكون علة للوجود لان ما لم يوجد لم يوجد وللزم اجتماع النقيضين ايضا لان العلة لا بد وان يوجد في ان ايجاد المعلول فيلزم اجتماع عدم المعلول ووجوده في ذلك الان وكذا الثانية باطل لانه يلزم منه ان لا يتحقق العلة التامة البسيطة وهو خلاف من ذهبهم ويلزم اجتماع النقيضين ايضا لان العلة لا بد وان يوجد مع جميع اجزاءه في ان الارتفاع لا يخفى ان تقدم عدم الممكن على وجوده بالزمان لا امتناع الاجتماع المقدم مع المؤخر في زمان فكل ما هو حادث فهو مسبوق بالعدم بالزمان بقدره الفاعل وذلك لان اثر القدرة لا يكون الا حادثا زمانا بالاتفاق لكونه مسبوقا بالقصد والاعتبار كما ان اثر الموجب بالذات قديم بالاتفاق لعدم جواز

اى كون العدم علة للوجود  
ممكن

اى كون العدم جز علة للوجود  
ممكن

كله

تخلفه عن ذات الموجب حتى لو انشأوا على كون الفاعل محتملا انفقوا ايضا على كون العالم بجميع اجزائه حادثا زمانا ولو انفقوا على كونه موجبا انفقوا ايضا على كون بعض اجزاء العالم قديما ولا يخفى عليك انه لا حاجة الى ذكر قوله بعد ان لم يكن بعد قوله بقدره العدم على ما وقع في عبارة القصدية لانه معتبر لفظ الحادث اللهم الا ان يكون اثره الى رد ما نقله الموافق عن الامر من ان سبق الابد والقصدي على وجود المعلول يجوز ان يكون سبقا ذاتيا لازما ثانيا كسبق الابد والايجاب فيجوز ان يكون بعض العالم قديما زمانا حادثا زمانا كما قال الحكماء مع كونه اثر الفاعل المحتمل ركنه انما يستقيم بهذا الرد بناء على حمل ثم لا يخفى عليك بطلان ما نقل عن الامر لاننا نعلم بالضرورة ان القصد الى ايجاد الموجود محال فلا بد من ان يكون القصد مقادما لعدم الاثر فيكون اثر المختار حادثا زمانا ان لم ان المخالفين في هذه المسئلة حكم الحكماء فان ارسطو ومن تبعه كالفارابي وابن سينا ذهبوا الى قدم النفوس الفلكية والعقول العشرة والقدم الاجسام الفلكية بلوادها وصورها التوعيتية والحسية واعراضها من ضوئها وشكلها ومقاديرها وحركاتها نوعا واورضا عنها كذلك بمعنى انها متحركة من انزل الى الابد حركته متصلة الا ان كل فرد من افراد الحركة حادثا مسبوقه باخر منها زمانا وكذا اوضاعها والقدم الاجسام العصرية ايضا بلوادها وصورها التوعيتية بحسبها لا تحصل والقدم الزمان ايضا وذهب افلاطون الى قدم النفوس البشرية وذهب المجردوا استدلالا عليه بوجهين احدهما ان جميع

لفظ ليعمل على البعدي الزمانية لا الذاتية  
والا فلا يحصل به



مالا يد منه وجود ممكن ما اما ان يكون حاصله في الازل اولا  
فان كان حاصله فيه لزوم وجود ذلك الممكن في الازل امتناع  
تخلف المعلول عن علته التامة وان لم يكن حاصله فيه فاذا حدث  
ممكن ما اما ان يكون حدوثه من غير حدوث اواخر فيلزم  
وجود الممكن بدون تمام علته واما ان يكون بسبب حدوث  
اواخر فينقل الكلام الى ذلك الا و الاخر فيلزم انه المحال  
وثابتها ان كل حادث زمان لا بد له ان يكون موقعا بمادة  
ومدة فذمتين اما الاول فلان امكان وجوده سابق على  
وجوده والامكان قبله ممكنا بل يكون متمنا لذاته ثم صار  
ممكنا وقت وجوده فيلزم الانقلاب من الامتناع الذاتي  
الى الامكان الذاتي واللازم باطل وذلك الامكان امر موجود  
لا محالة فلا بد له من محل يقوم به اذ لا يجوز قيامه بنفسه وذلك  
المحل هو المادة وهي قديمة واللازم ان يكون كل مادة مسبقة  
بمادة اخر الى غير النهاية فيلزم انه المحال واما الثاني فلان  
عدم الحادث مقدم على وجوده وهذا التقدم بسبب العلية ولا  
بالطبع ولا بالشرف ولا بالرتبة فهو بالزمان فاذا نعدم الحادث  
في زمان سابق ولا يجوز ان يكون ذلك الزمان حادثا والامكان  
عدمه سابقا على وجوده سيقا زمانيا فيلزم ان يكون عدمه  
مقارنا لزمان فيلزم ان يكون الزمان موجودا حين عدمه وهو  
باطل فيكون قديما وهو مقدار الحركة فيلزم منه قدم الحركة و  
الحركة المتحركة وهو الفلك واجيب عن الوجه الاول بوجوده  
الاول باختيار الشق الاول ومنع اللازمه بان يقول ان جميع  
مالا يد منه وجوده حاصل في الازل وتوكم لزوم وجود الممكن

في الازل ممنوع لجواز ان يكون وجود الممكن في الازل محالا ثم صار  
ممكنا فيما لا يزال فينوجد في ذلك الوقت بناء على ان الامكان  
معينة في جانب المعلول لا في جانب العلة لان الشيء ما لم يكن ممكنا  
لم يحتج الى علة فكون الامكان لا يزالا يتاخر كون جملة مالا يد منه  
وجود ذلك الممكن اذ لم يتاخر وفيه نظرا اما اول فلان كون الامكان  
مستتبا في جانب المعلول لكونه علة الاختياج الى العلة لا يتاخر كونه  
في جملة مالا يد منه وجود الممكن وانما يتاخر كونه جزءا من العلة التامة  
وما لا يد منه اعلم من العلة التامة فيجوز ان يكون الامكان من جملة  
مالا يد منه خارجا من العلة كالاختياج الى العلة والوجود في تاثير  
الفاعل فانها من جملة مالا يد منه وجود الممكن مع انها خارجة  
عن العلة ولذا قالوا امكن فاحتاج فوجب فاجد فوجد فاذا كان  
الامكان محالا يد منه لا يزالا يتاخر كون جملة مالا يد منه اربعا ويلزم  
خلافا المفروض والفاعل ان يقول ان اراد ان الامكان محالا يد  
منه وجوده الازل فلان ذلك لان وجوده الازل محال وان  
اراد ان محالا يد منه وجوده الازل فهو مسلم لكنه لا يلزم من كونه  
محالا في الازل خلافا المفروض لان امكان وجوده فيما لا يزال ثابت  
في الازل واما ثانيا فلان كون وجوده محالا في الازل من قبيل المانع  
وارتفاع المانع معينة في العلة التامة فكون وجوده محالا يتاخر تحقيق  
مالا يد منه في الازل واما ثالثا فلان وجوده لمكان محالا في الازل  
ثم صار ممكنا لزم انقلاب المحال الى الممكن واما رابعا فلان حدوث  
الامكان في وقت معين اما الامر يقضي فيكون هو ايضا ممكنا  
مستندا الى ذلك الامر فلا مكان امكان وننقل الكلام اليه ويتل  
الامكانات الموجودة اولا يكون الامر يقضي فيلزم حدوث



الحادث بلا علة وهو محال فالقول يكون امكان وجود الممكن  
 لا يزاليا باطل فيكون اذ يما فيكون الممكن ايضا اذ يما بعد تسليم  
 تحقق جملة ما لا يد منه في الازل فان قيل لو كان امكان الوجود  
 اذ يما لزمت امكان ازلية الوجود ايضا اللازم باطل لان ازلية  
 وجود الممكن محال قلنا الملازمة ممنوعة لجواز ان يكون وجود  
 الشئ في الجملة اعني الوجود واللازم الى ممكن في الازل ولا يكون  
 وجوده الازل ممكنا بل محالا ولا يلزم من هذا كون الشئ من قبيل  
 المحال حتى يلزم الانقلاب الى الامكان الثاني انكم ان اردتم  
 بالوجود والذرر دوت في الوجود والازل قلنا ان جميع ما لا يد  
 منه فيه ليس حاصل في الازل الفاعل مختارا لا موجب وتعلق  
 ارادة بهذا الوجود من جملة ما لا يد منه ايضا ولم يوجد ذلك  
 لان الوجود الازل للحادث محال والمحال ليس من مقدورات  
 الدت حتى يتعلق به ارادة وقولكم فاذا حدث ممكن ما قاما  
 ان يكون حدوث من غير حدوث او اخر او يحدث او اخر قلنا  
 انه يحدث او اخر اعني تعلق الارادة في وقت حدوثه وقولكم  
 فيلزم الشئ المحال قلنا ممنوع لان الشئ في تعلق الارادة جائز  
 لانه امر اعتباري ان اعتبر المعبر بتسلسل وان لم يعتبر ينقطع  
 واعتباره ليس يلزم فينقطع بعني العقل ان يعتبر التعلق  
 في نفسه وبلا حطة قصد او بالذات فيكون معنى مستقلا  
 في نفسه يصح ان يحكم عليه بالحدوث وغيره فيتسلسل وان  
 يعتبره وراة شاهد طرقيه اعني المتعلق والمتعلق والوقوف  
 احوالها في لا يمكن للعقل ان يحكم عليه شئ من الاحكام لانه  
 لا يمكنه الملاحظة الا الاله وتبعها لتعرف طرقيه وفي هذه الملاحظة

لا يمكن ان يحكم عليه شئ لان المحكوم عليه شئ لا يد وان بلا حطة  
 قصد وبالذات في لا يتسلسل واعتباره على وجه الاول  
 ليس ضروري للعقل قلنا لا بلا حطة على الوجه الاول وهذا  
 معنى انقطاع الشئ بانقطاع الاعتيار في الامور الاعتبارية  
 فيضحي ان نسبة البصرة الى مدرجاتها كنسبة البصر الى مبصراته  
 كما ان الناظر في المرأة ربما يجعلها وسيلة الى ادراك ما ارسم  
 فيها من الصور قبل خبطها تلك الصور قصد البحث يمكن اجرا  
 الاحكام عليها ويكون المرأة ملحوظة تبعا على انها الالهة  
 تلك الصور وتعرف احوالها وليس للعقل بهذه الملاحظة  
 ان يتمكن من الحكم على المرأة بصفاتها جوهرها وصفاته وجهها  
 الى غير ذلك من صفاتها وربما يلاحظ المرأة قصد وهو متوجه  
 اليها باجرام الاحكام عليها كذلك البصرة قد يجعل يعنى مدرجاتها  
 وراة شاهدة بعضها كما اذا اعتبرت التعلق ولا حطة من  
 حيث انه حالة بين الارادة والمراد والتعلق بهذا الاعتبار  
 يعرف حال الارادة والمراد كانه الاله للعقل في تعرف جالهما  
 وراة شاهد بينهما فلا يكون التعلق ملحوظا قصد او بالذات  
 ولا يقدر العقل بهذه الملاحظة على ان يحكم على التعلق بشئ  
 من الاحكام كالحديث وغيره ولان يعتبر نسبة الشئ الى العقل  
 على هذا التقدير انما يلاحظ التعلق باعتباره ملاحظة طرقيه  
 فهو متوجه اليها قصد او الى التعلق تبعا وقد يجعل مراتبها اعني  
 التعلق بينها ملحوظا قصد وبالذات بان لاحظته من حيث انه مفهوم  
 من المشهورات فاذا اعتبر العقل التعلق على الوجه الاول فلا  
 يتسلسل اصلا لان العقل لا يقدر ان يحكم عليه شئ من الاحكام



من الحدوث وغيره ولا ان يعتبر نسبة الى شئ اصلا واذا اعتبره  
 على وجه الثاني ولا حظ موافقا احدهما الطرفين اعني المراد والارادة  
 وتعمل نسبة بينهما اعتبر حدوثه واعتبار الحدوث على وجه يكون  
 ان لملاحظ حال في ذلك التعلق والمتعلق لا يقتضي اعتبار حدوث  
 تعلق اخر بينهما فلا يقتضي الى الله واذا اعتبر العقل الحدوث  
 اصالة ولا حظ من حيث انه مفهوم من المفهومات ولا حظ  
 معه ايضا المتعلق وتعمل نسبة بينهما لزوم اعتبار حدوث تعلق  
 آخر بينهما فاعتبار التعلق الاخر يتوقف على ثلاث ملاحظات  
 فالعقل ان لاحظ هذه الملاحظات الثلاث تحقق هناك تعلق  
 اخر يتسلسل ولا شئ من هذه الملاحظات بضرور للعقل فله  
 ان لا يلاحظه وهذا هو معنى انقطاع النسبة بانقطاع الاعتبار وله  
 نظائر كما لو انصف شئ بالامكان لوجب انصافه الا لا يمكن  
 زوال الامكان عن مهية الممكن وهو محال لان الامكان من لوازم  
 مهية الممكن ووجب انصافه بذلك الوجوب وكذلك  
 وجوب الوجوب وهكذا حتى يتسلسل الوجوبات والالزام  
 المحذور المذكور فاذا اعتبر العقل الامكان ولا حظ من حيث انه  
 حالة بين الماهية ووجودها فهو بهذا الاعتبار يعرف حال  
 المهية والوجود كانه ان للعقل في تعرف حالها ومراعاة  
 لما بهدتها فلا يكون الامكان ملحوظا قصدا فلان تسلسل  
 واذا اعتبره ولا حظ قصدا وبالذات من حيث انه مفهوم من  
 المفهومات يفذر ان يحكم عليه شئ من الاحكام ووج اعتبر وجوب  
 انصاف المهية به واعتبار هذا الوجوب على وجه يكون ان  
 لملاحظ حال المهية والامكان لا يقتضي اعتبار وجوب اخر

لان حدوث ذلك التعلق باعتبار  
 تعلق واخر حادث  
 مثل

لان انصاف الماهية به واجبة بنفس  
 الامر لانه من لوازم الماهية كما عرفت  
 مثل

بين هذا الوجوب والمهية فلا يقتضي الى الله واعتبار الوجوب  
 احتمالة ولا حظ من حيث انه مفهوم من المفهومات فله ملاحظة  
 المهية موافقا يقتضي اعتبار وجوب اخر بين هذا الوجوب والمهية  
 فاعتبار الوجوب الاخر يتوقف على ثلاث ملاحظات كما قال العقل  
 ان لاحظ هذه الملاحظات الثلاث هناك وجوب اخر ولا شئ  
 من هذه الملاحظات بضرور للعقل فله ان لا يلاحظه فيقطع  
 النسبة وكذا لو لزمت شئ شيئا لزم لزومه ايضا وكذا الزوم وهكذا  
 حتى يتسلسل الزومات والالزوم جوازا لانفكاك بين اللزوم  
 والملزوم بينهما له اعتبار ان احدهما من حيث انه حالة بين  
 اللزوم والملزوم والله لتعرف حالها في التسلسل والثاني من  
 حيث انه مفهوم من المفهومات فاذا اعتبره العقل على هذا الوجه  
 ولا حظ ولا حظ موافقا للمفلازمين وتعمل نسبة بينهما اعتبر  
 لزوما اخر بينهما فاعتبار الزوم الاخر يتوقف على تلك  
 الملاحظات الثلاث التي لا شئ منها بضرور للعقل فالعقل  
 ان لاحظ هذه الملاحظات الثلاث تحقق هناك لزوم اخر  
 ويتسلسل والا انقطع الاعتبار والله وكذا الحال وسائر  
 المفهومات الاعتبارية التي تكرر نوعها كالحصول مثلا هذا  
 وان اردتم به الوجود اللائق قلنا ان جميع ما لا بد منه  
 حاصل في الازل لان الفاعل مختار وارادة الازلية تعلق  
 في الازل بالوجود فيما لا يزال ولم يبق شئ اخر مما لا بد منه في  
 هذا الوجود وقولكم يلزم قدم الحادث ممنوع وانما يلزم ذلك  
 لو كان الفاعل موجبا لامتناع التخلف عن ذات الموجب  
 واما لو كان مختارا فيجوز التخلف عن ذاته وارادته وانما يمنع



التعلق عن تعلق ارادته وقد تعلق في الازل بوجوده  
 فيما لا يزال فلم يوجد الا فيه وكون التعلق ازل ليا لا ينافي كون  
 المتعلق لا يزال ايضا فان قيل ان التعلق الازل بوجوده اما ان  
 يكون متما بعلته وجوده اولا فان كان منهما يلزم وجوده  
 في الازل لا منناع التعلق عنه وان لم يكن متما يلزم احتياج  
 المفعول الى اخر سور هذا التعلق وهو خلاف الفرض لان  
 المفروض ان هذا التعلق كاف في وجود المفعول ويلزم الت  
 المحال ايضا بان يقول ان التعلق الازل الى اما ان يكون متما  
 لعلته وجود ذلك الا واولا وعلى الاول يلزم ازيلته ذلك  
 الا والحادث وعلى الثاني يلزم ان يحتاج ذلك الا واخره  
 قلنا ان اردتم ان تتم لعلته وجوده الازل فيختار ان ليس كذلك  
 لان المنتم لعلته وجوده الازل هو التعلق الازل بالوجود الازل  
 لا التعلق الازل بالوجود اللازم الى وان اردتم ان تتم لعلته  
 وجوده اللازم الى تختار ان كذلك ومنع لزوم ازيلته فان الفاعل  
 مختار والمفعول لا يوجد الا يجب تعلق ارادته وقد تعلق  
 ارادته بوجوده في وقت معين فلا يوجد الا فيه فان قيل ان  
 ذلك الوقت مما يتوقف على حصوله حصول ذلك المفعول  
 فيكون من جملة ما لا بد منه في حصوله فكيف يكون ذلك التعلق  
 متما لعلته قلنا ان الارادة الازلية كما تعلق في الازل  
 بوجود المفعول في ذلك الوقت كذلك تعلقت معارف الازل  
 بوجود ذلك الوقت الحادث فلم يبق شي من جملة ما لا بد منه  
 لذلك المفعول فان قيل ان تعلق الارادة في الازل بوجود  
 ذلك الوقت كما كان من جملة ما لا بد منه لذلك المفعول كذلك

فانه متم لعلته الوجود اللازم الى  
 مذهب

وجود ذلك الوقت نفس ايضا من جملة ما لا بد منه ولم يوجد  
 في الازل فكيف يكون التعلق متما لعلته بدون ذلك الوقت  
 قلنا ان وجود الوقت معتبر في جانب المفعول لا في جانب  
 العلة لان المفعول هو الممكن المتيقن وجوده بعد زمانا  
 فكان المفعول هو الممكن المقيد بكونه حادثا في ذلك وقت  
 فصارت تعلق الارادة في الازل معتبرا في جانب العلة والوقت  
 في جانب المفعول فان قيل ان ذلك الوقت وان كان معتبرا  
 في جانب المفعول الا انه مما يتوقف عليه وجود المفعول وحدوثه  
 يتوقف على حدوثه وقت اخر وهكذا الى غير النهاية فيلزم الت  
 في الاوقات الحادثة قلنا ان حضور ذلك الوقت الحادث  
 انما يتوقف على وقت اخر قبله وهكذا الى غير النهاية يلزم الت  
 في الاوقات الماضية المتوهم التي لا وجود لها في الخارج  
 واستحالة مثل هذا المنوع الثالث ان دليلكم هذا لو تم  
 لزم ان لا يوجد حادث بوفى اصلا لحياته فيه ايضا بان  
 يقول ان جميع ما لا بد منه للحادث البيوت اما ان يحصل  
 في الازل او لا فلي الاول يلزم قدمه وعلى الثاني اما ان  
 يتوقف حدوثه على حدوث اخر فيلزم ان يوجد  
 المفعول بدون علمه التامة او يتوقف فيلزم الت وقفا  
 عشرة فتم بوجود الحادث البيوت فان قيل لانهم جيران الدليل  
 لان الت لازم فيه ليس بمحال لان الحادث البيوت  
 مستند الى استعدادات متعاقبة حاصلة من تحركات متعاقبة  
 سرمدية والت في الامور المتعاقبة ليس بمحال لعدم جريان  
 برهان التطبيق فيه لعدم الاجتماع في الوجود بخلاف الت



اللازم من حدوث العالم بأسره فانه تسلسل في الامور المترتبة  
المستتمة في الوجود فيكون محالاً قلنا اشترط الاجتماع في الوجود  
في جريان البرهان ممنوع بل يكفي مطلق الوجود ولو سلم ولكنه  
لا بد لعدم كل واحد من تلك الامور المتعاقبة في الوجود من  
علة حادثه لانه عدم بعد الوجود فعمله اما امر موجود او عدم  
امر موجود او وكب من موجود ومعدوم وعلى التقديرين  
يلزم انه في الامور المترتبة المجتمعة في الوجود واما على الاول  
فلان ننقل الكلام الى علة ذلك الامر الموجود وبهكذا الى غير  
النهاية واما على الثاني فلان عدم امر موجود هو عدم جوه من  
وجوده لان ما لا يكون وجوده علة لوجود شيء لا يكون  
عدمه علة لعدمه فيلزم انه اما في حال وجوده السابق في  
الموجودات المترتبة المجتمعة واما في حال عدمه اللاحق لان  
عدمه اما ان يكون سبب حدوث مانع موجود او بسبب  
عدم امر يتلزم حدوث مانع موجود وكعدم عدم المانع المتلزم  
لوجود المانع او بسبب عدم امر موجود ولا يتلزم امر موجود  
فعلى الاولين يلزم انه في الموجودات المترتبة المجتمعة  
الحادثة في حال عدمه وعلى الثالث في حال وجود ذلك  
الموجود الحادث واما على الثالث فلانه لا بد ان يكون واحد  
من الامور الموجودة او معدومة او كلاهما معا غير متناهية  
على ما في الاول والثاني فان قبل ان تلك الامور الموجودة  
يجوز ان يكون من قبيل المعدلات ايضا فلا يلزم انه في الامور  
المجتمعة في الوجود قلنا فعلى هذا يلزم بناء على ما قالوا ان  
المعدلات لا ينتظم الا بحركة بمرمدية وان كان هذا دعوى بلا

بلا دليل ان يكون لتلك المعدلات معدلات اخرى هكذا فيلزم  
وجود سلاسل غير متناهية وكل واحد من احاد تلك السلاسل  
غير متناهية واحد كل من السلاسل وان لم يجتمع في الوجود الا  
انه لا يخلو كل منها عن وجود فرد من افرادها حين وجود معلول  
تلك السلاسل فيلزم انه في الامور المترتبة ترتيبا ذاتيا المجتمعة  
في الوجود بسبب فرد من افراد كل سلسلة ويلزم منه ايضا  
ثبوت اجسام غير متناهية متحركة بالحرركات السريعة  
بهذا ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون علة ذلك عدم  
الحادث ذات ذلك المعدوم يعني يجوز ان يكون علة عدم  
الحركة اليومية مثلا بعد وجودها ذات تلك الحركة فلا يحتاج  
ذلك عدم الى علة حادثه حتى يلزم انه محال فان قيل لو جاز  
ذلك لزم ان يكون الحركة ممتنعة لذاته لان ما يقتضي ذاته  
عدمه ممتنع لذاته ولزم ايضا اجتماع النقيضين لان مقتضى  
الذات فلو اقتضى ذات الحركة عدمها بعد وجودها لزم عدمها  
وقت وجودها قلنا كل من الملازمين ممنوع اما الاول فلان  
الممتنع لذاته ما يقتضي ذاته عدمه مطلقا لا عدمه كحاصل  
العدم بعد الوجود واما الثاني فلان اجتماع النقيضين انما  
يلزم لو اقتضى ذاته عدمه مطلقا واما لو اقتضى عدمه بعد  
الوجود فلا كما نحن فيه ثم نقول اننا لا نسلم ان انه اللازم من  
حدوث العالم بأسره هو انه في الامور المترتبة المجتمعة  
في الوجود ولم لا يجوز ان يكون حدوث العالم مشروطا باستعدادات  
متعاقبة غير متناهية كما في الحوادث اليومية بعينها فلا يكون  
انه اللازم منها محال ايضا لعدم الاجتماع في الوجود ولا يلزم



القديم جنس هذه المعدرات لا قدم شخص العالم على ما ادعيتتم لا يقال  
ان الاستعدادات المتعاقبة الغير المتناهية لا ينظم في الوجود  
الاجزاء سرمدية متعاقبة وبادة قدسية يتوارد عليها الاستعدادات  
وكل الامور لا ينصور ان على تقدير حدوث العالم بأسره اذ لا  
يتصور في خارج جملة العالم مادة حتى يتوارد عليها الاستعدادات  
المتعاقبة من الازل الى الان كل الاستعداد الاخير ولا جسم قديم  
متحرك بعرضها تلك الحركة السردية التي تشفي المادة عنها  
الاستعدادات لاننا نقول ان دعوى توقف المعدرات على كل من  
المادة والجسم المتحرك دعوى بلا دليل اذ لم ياتوا بما يقول عليه  
فان قيل انه لا بد لتقدم المعدرات بعضها على بعض من زمان لان  
المعدرات لها تقدم سور التقدم بالطبع على معلولاتها وليس ذلك  
الا تقدم زمانيا والزمان عبارة عن مقدار حركة الفلك الاعظم  
فيلزم ان يكون كل منها قديما قلنا لم لا يجوز ان يكون تعاقب  
المعدرات بذواتها لا بالزمان كتعاقب اجزاء الزمان بعضهما مع بعض  
حتى لا يحتاج الى جسم متحرك ويكون تلك المعدرات المتعاقبة باعتبار  
جنسها قدسية مستندة الى القديم وباعتبار حدوثها واما واسطة  
في حدوث العالم فلا يلزم قدم الاشخاص الرابع ان وليكم ليس  
بصحيح كجميع مقدماته لان صحته يتوقف على امر لو تحقق ذلك الامر  
يلزم عدم ثبوت مدعاكم وذلك لان وليكم لا يتم الا على تقدير  
ثبوت استعدادات غير متناهية متعاقبة على مادة قدسية  
حاصلة من حركات غير متناهية متعاقبة كما سبق في الوجه الثالث  
ولو ثبتت هذه الاستعدادات لزم ان لا يوجد قديم اصلا وهو  
مدعاكم لان القديم يقتضي سبق على جميع الحوادث ومقارنة

الاستعدادات الغير المتناهية الحادثة للقديم على الدوام بنا في  
سبق القديم على الحادث والجواب عنه لان مقتضى القديم  
هو السابق على جميع افراد الحوادث الغير المتناهية في زمان واحد  
بل مقتضاه ان الحوادث ان كانت غير متناهية كاستعدادات  
المذكورة هو السابق على الفرد المنتشر منها في وقت ما وان كانت  
متناهية هو السابق على جميعها في زمان واحد فلا يلزم سبق  
على جميع الاستعدادات في وقت واحد فدوام مقارنتها للقديم  
لا يتنافى في سبقه على الحوادث وفيه نظر ان السابق على جميع الحوادث  
من لوازم ماهية القديم فلا يختلف باختلاف الغير كما لا يختلف  
الخامس ان وليكم انما يتم على تقدير جواز التسلسل في الحوادث  
المتعاقبة لكنه باطل بغيره ان التعاقب والتطبيق اما التعاقب  
فلان حاصله انه لو ذهب سلسل المتعاقبين الى غير النهاية لزم  
ان يكون عدد المتعاقبين اكثر من عدد الاخر وهو محال  
لان المتعاقبين متكافيان في الوجود ضرورة فيهما نحن فيه  
لو كان التمس من جانب المبدأ الى جانب الاخر واخذنا سلسلة  
من مسبق معين كالمعلول الاخير لهذا المعلول مسبوقية  
بلا سابقية وكل واحد من احاد السلسلة السابقة ومسبوقية  
ففيها توافد السابقيات والمسبوقيات فيما فوق المعلول  
الاخير ويبقى في المعلول الاخير مسبوقية بلا سابقية فبغير عدد  
المسبوقيات على عدد السابقيات بواحد وهو محال واما  
التطبيق في الوهم كاف فلا يقتضي الاجتماع في الوجود الخارجي  
بل العقل بمعبودة الوهم اذا اخذ جملة من الحوادث المترتبة  
الى غير النهاية وجملة اخر غير متناهية من الحادث الذي قيل



مبدأ الجلة الاولى او بعدها ونوع الظاهر في مبدأ الجلة الاولى  
على مبدأ الثانية ينطبق ما تراها والاول على سائر احوال الثانية  
وتسوق البرهان الى اخره فان كان يجوزهم التسلسل في الامور  
المتعاقبة لعدم جريان بهان التطبيق فقد ظهر فاده وان كان  
ذلك ان السلسلة الغير المتناهية غير موجودة في الحوادث المتعاقبة  
فبرهان التطبيق وان كان جاريا لكن المدعى غير متخلف لان غير  
المتناهية غير موجودة هناك وليس للمدعى الامتناع السلسلة  
الموجودة الغير المتناهية وهذا محقق لانه لما لم يجتمع الاحاد  
فيما نحن فيه لا يكون السلسلة الغير المتناهية موجودة في الخارج  
فلم يتجاف المدعى عن البرهان قلنا يرد عليه ان مقتضى البرهان  
عدم جواز وجودها مطلقا لا محتملة ولا متعاقبة والسلسلة الغير  
المتناهية فيما نحن فيه موجودة متعاقبة والوجود على سبيل  
التعاقب كنوع من الوجود الخارجى فيكون السلسلة المتعاقبة  
موجودة في الخارج فلا معنى لنحو يزعم ان البرهان  
وان كان ذلك لعدم جريان المحذور اللازم من التطبيق  
وهو تنهاى السلسلة على تقدير عدم تنهاىها او مساوات  
الحجج لكل وهذا باطل ايضا لجريان المحذورين في المجتمعة و  
المتناقضة بلا نفرة فظهر ان دليلهم على قدم العالم باطل بتوقف  
صحة على ثبوت الامور النفس المتناهية الموجودة المتعاقبة  
ولم يثبت ذلك كما ترعان قلت فعلى ما ذكرتم من بطلان غير  
المتناهية مطلقا يلزم كون معلوما انه متناهية ايضا مع انها  
غير متناهية فينتقض البرهان فالجواب ان معلومات الدرع  
بالنسبة الى علمه او واحد لا تعدد فيها لان على علمه بسيط اجماله

فلا تنصورا لقدرة معلومات وبالنسبة الى زواتها ووجودها  
الخارجى متناهية لان ما وجد في الخارج من معلومات متناهية  
وان لم يقف في حدود على التقديرين لا يجزى برهان التطبيق  
في معلومات الدرع فلا ينتقض بالبرهان واجب من الوجه  
الثاني من استدلالهم بانهم ان ارادوا بالامكان في قولهم  
امكان وجوده سابق على وجوده الامكان الزاى سلتا انه  
لنولم يكن مسبوقا بهذا الامكان لم يكن قبل وجوده ممكنا بالامكان  
الذاتى لكن لا نسلم انه لو لم يكن ممكنا بهذا الامكان يكون محتضا  
حتى يلزم الانقلاب من الامتناع الى الامكان وانما يكون  
ممتنعا ان لو كان المحل ثابتا في الجلة ولم ينصف ذلك المحل  
بالامكان في يلزم ان ينصف بالامتناع ضرورة بطلان  
انصافه بالوجوب واما اذا لم يكن ثابتا في الجلة فلا يلزم  
من عدم انصافه بالامكان انصافه بالامتناع حتى يلزم الانقلاب  
المذكور لان ثبوت الوصف للموصوف فرع بثبوت الموصوف  
في نفسه لو كان الوصف عدميا فاذا لم يكن الموصوف ثابتا  
بوجوبهم سلك كل من الامكان والامتناع والوجوب عنه لان  
ارتفاع التقايض انما يمتنع عن المحل الموجود ولو سلم انه لو لم يكن  
ممكنا قبل وجوده بهذا الامكان يكون ممتنعا ويلزم الانقلاب  
فيكون ممكنا لكن هذا الامكان او اعتبارى لا يستدعى محلا  
موجودا يقوم به اذ لو كان الامكان ثبوتيا يلزم سبق كل ممكن  
على مكانه بالوجود ضرورة تقديم الموصوف على الصفة  
بالوجود ولو بالذات لكن وجود الممكن متاخر عن مكانه  
بمراتب لانه يقال امكن فاحتاج الى المؤثر فوجد فوجد فكيف



يستدلون بثبوت هذا المكان قبل وجوده على وجود محل موجود  
يسمونه المادة وأن أرادوا به الامكان الاستعدادي سلمنا ان  
هذا الامكان او وجودي يستدعي محلا موجودا يقوم به لكن  
لا نلزم لزوم الانقلاب على تقدير عدم هذا الامكان قبل وجوده  
كيف وان يجوز ان يكون الشيء ممكنا بالذات قبل وجوده ولا  
يكون ممكنا بالامكان الاستعدادي وهو الامكان الخاص للممكن  
عند وجود الشرايط وارتفاع الموانع وهذا الامكان غير الامكان  
الذاتي لانه قابل للشدة والضعف فان استعداد النطفة للانثى  
اضعف من استعداد العلقه لها وهو اضعف من استعداد المصفنة  
لها بخلاف الامكان الذاتي فانه لا يقبل الشدة والضعف ولانه  
غير لازم لما هيته الممكن بل قد يوجد بعد عدم حدوث بعض الكليات  
والشرايط وارتفاع الموانع وقد بعدم بعد الوجود نحو حصول الشيء  
بالفعل او بانتفاء السباب وعروض المانع بخلاف الامكان الذاتي  
فانه لازم لما هيته الممكن ولانه قائم بمحل الممكن لا بما يمكن فان  
الامكان الاستعدادي للانثى قائم بمادة النطفة لا بالانثى  
وامكان الكتابة قائم بمادة الحنجر لا بالكتابة بخلاف الامكان  
الذاتي ولانه او لمحقق والذاتي اعتباري ولانه لا يجامع وجود  
الممكن اذا وجد في الخارج زال الامكان الاستعدادي لانه عبارة  
عن الوجود بالقوة فلا يجامع الوجود بالفعل بخلاف الامكان  
الذاتي فانه يجامع الوجود بالفعل والوجوب بالغير ايضا فان  
كل موجود مخفوف بالوجوبين سابق ولاحق كلاهما بالغير  
لان كل موجود اذا اخذ مع وجوده فهو واجب بالغير ويسمى  
بهذا وجوبا لاحقا واذا اخذ مع وجوده علة يكون واجبا بالغير ايضا

ويسمى هذا وجوبا سابقا والجواب عن قولهم ان الزمان لا يجوز  
ان يكون حادثا والا لزم المحال ان تقدم عدمه على وجوده تقدم  
ذاته لازما حتى يلزم المحال الذي ادعيتهم على ان الزمان امر  
اعتباري وهو يقدر به المتجددات وباعتباره يكون وجود  
الحادث مسبقا لعدمه وليس اواموجودا حتى يلزم من عدم حدوثه  
عدمه فيلزم منه قدم العالم بالمعنى الذي ادعيتهم لانه ان العالم  
اما جوهري او عرضي لانه اما متخير بالذات او حال في المتخير بالذات  
الاول جوهري والثاني عرضي ومعنى المتخير بالذات ان يكون مثارا  
اليه بالذات اشارة حية بانه هناك او هنا بخلاف العرض  
فانه يقبل الاشارة الحية بالنسبة لا بالذات وبخلاف المتجددات  
على تقدير وجودها فانها تقبل الاشارة العقلية لا الحية  
ومعنى الحال في المتخير بالذات ان يختص به بحيث يكون الاشارة  
الحاص بها عين الاشارة الاخر كاللون مع المثلون بخلاف  
الماء مع الكون وهو المراد بقولهم معنى الحاصل من الغير هو الاصل  
هو الاحتصاص للناعت هذا على راي المتكلمين وقال الحكماء الممكن  
اما ان يوجد في موضوع اى محل يقوم به وهو العرض ولا يوجد  
في موضوع كذلك وهو الجوهر وهو ان كان حاله في محل فصوره  
وان كان محلا لها فهو سوي او مركب منهما فمحل وليس بحال ولا  
محل ولا مركب منهما بل مجرد يتعلق بالبدن يتعلق التدبير  
والنصرف فنفس طقة او يتعلق التائس فنقل والحال عندهم  
اعلم من الصورة الجوهرية والعرض والمحل اعلم من المادة والموضوع  
بخلاف المتكلمين فان الحال عندهم هو العرض والمحل هو الموضوع  
فان قيل فعلى هذا ينتقض التقسيم المذكور على راي المتكلمين



بالمجرات لانها ليست بمختصة بالذات ولا حالاً في قتلها وجودها  
 غير متحقق عندهم ومادة النقض لا يدوان يكون تحقيقه بل يجرم  
 بامتناع وجودها لانها لو وجدت لشاركها البارز في عدم  
 كونه متخية اولاً حالاً في قتلها من ان يمتاز البارز عنها بامر اخر  
 فيلزم تركيب من المشتك والمميز وانه محال وايضا ان هذا  
 الوصف من احضار واصاف البارز في قتلها شاركه فيه غيره كذا  
 ايضا في الحقيقة فيلزم حاقا قدم الحادث او حدوث القديم وهو  
 باطل والتعويل على القول بعدم تحققها لا يجرم بامتناعها لان  
 ما ذكر في الامتناع لا يخلو عن كذا والجوهر اما جسم او جزء لا  
 يتجزأ لانه اما ان يقبل الفسدة في جهة او اكثر فهو جسم او لا يقبلها  
 اصلاً فهو جزء لا يتجزأ فالجوهر عندهم متخية في هذين القسمين بخلاف  
 عند الحكماء فانه خافس عندهم على ما تقدم وذكرنا اثبات  
 الجزء الذي لا يتجزأ وجودها افواها انا نفرض كرة حقيقة تمام سطحها  
 حقيقياً قابلية الماسة بينهما لا ينقسم والا فاما ان ينقسم في جهة  
 واحدة فهو خط او في جهتين فهو سطح وعلى التقديرين لا يكون  
 الكرة المفروضة كرة حقيقة ثم نفرض تدرجها على السطح  
 المنوز بحيث تمامه بجميع اجزائها فيكون جميع الاجزاء  
 من ظاهرها الكرة ومن ذلك السطح غير منقسم وكذا الحال في  
 الاجزاء التي في اعماقها وهو المطلوب وقد يستدل عليه انه لو لا  
 انتهاء الاجسام الاجزاء لا يتجزأ لكان الانقسام في السماء  
 والحزولة زاهياً الى غير النهاية فيكون اجزائها الممكنة سواء  
 او هو بين البطلان والكل لا يخلو عن ضعف ولهذا توقف  
 الامام في هذه المسئلة والجسم اما مركب اي من اجزاء مختلفة

الحقايق

الحقايق كالجوهر المركب من العناصر الاربعه ومن اللحم و  
 العظم او بسيط اي غير مركب من اجزاء مختلفة الحقايق كالماء  
 والنار والتراب وذلك لان كل جسم لا يكون الا مركباً فان  
 كانت اجزائه مختلفة الحقيقة فهو مركب والا فهو بسيط وليس  
 المراد بالبسيط ما لا يجوز له اصلاً وهذا بناء على ان الجوهر لا افراد  
 متجانسة متماثلة في الحقيقة وان الاجسام المركبة من تلك الا  
 اجزاء انما يتمايز بعضها عن بعض بجعل الاعراض الهيئية الاجتماعية  
 داخله في حقيقة الجسم فيكون كل جسم حركياً من الجواهر لا افراد  
 ومن الهيئية الاجتماعية العارضة لتلك الافراد على ما ذهب اليه  
 جمهور الاشاعرة واكثر المعتزلة والماتريدية لان الاجسام لو  
 تركب من الجواهر المتجانسة وحدها لكانت الاجسام متماثلة في  
 الحقيقة مما تارة بعضها عن بعض بغير العوارض الخارجية وانه  
 باطل واماننا على القول بان الجواهر لا افراد متخالفة الحقيقة  
 لامتناع فلا يصح مقابلة البسيط بالمركب الا ان يراد بالبسيط  
 مجزئاً ما يتركب من الجواهر لا افراد وان اختلف حقايقها فان قيل  
 قيل القول الاول ان الهيئية الاجتماعية متخالفة لساكن الجواهر  
 افراد في الحقيقة فكان جميع الاجسام مركباً من اجزاء مختلفة  
 الحقيقة فلم يوجد جسم بسيط قلنا المراد بالاجزاء في تعريف البسيط  
 الجواهر لا افراد فقط لان الهيئية لما لم يكن لها وجود بذون  
 الاجزاء لم يعد جزء مستقلاً بل انما اعتبر وجودها جزء للجسم لحصول  
 تميز الاجسام بعضها عن بعض في الحقيقة فان قيل فعلى هذا  
 يجرم تركيب الجسم من الجوهر والعرض قلنا نعم ولا امتحان فيه وانما  
 المحال تركيب الجوهر من عرض قائم به ومن جوهر اخر فان العرض



القائم به متاخر عنه فلا يكون جزء منه واما تركبه من جوهر وعرض  
فانما بهذا الجوهر فائز لال اللازم منه باخر اجد الجزئين عن الجزء  
الاخر لا عن الكل ولا استيانه في ذلك ثم يستحيل ان يكون العرض  
جزءا لجوهر لعدم الاتحاد والكلام في الاجزاء الخارجية لا  
في الاجزاء الذهنية المحمولة واعلم انهم اختلفوا في اقل ما يتركبه  
الجسم فقل جمهور الاشاعرة وعليه ما سيجي الماتريدية انه جوهران  
من الجواهر الاقراود ولهذاء قوا الجسم بما يقبل القسمة ولو من جهة  
واحدة وقال النظام المعتزلة لا يقال الجسم الا ان اجزاء غير متناهية  
وقال البهائيون منهم من اجزاء ثمانية ولهذاء قوه بانه الطويل والعريض  
العميق وقال الحكماء انه ينقسم الى طبع وتعليم والطبيع جوهر يمكن  
ان يفرض فيه ابعاد ثلاثة متقاطعة على زوايا قائمة والتعليم كما قيل  
للابعاد الثلاثة المتقاطعة على زوايا قائمة والعرض اما ان يختص  
بالحي وهي الحياة وما ينبعها من العلوم والادراكات والقدرة  
والارادة والكراهة وغيرها او لا يختص به كانه كالحركة والكون  
والاجتماع والافتراق والاصوات والطعوم والحكماء حصروا الاعراض  
في المقولات السبع المشهورة ولم ياتوا في الحصر بما يقول عليه والكل  
من الجوهر والعرض حادث بقدره السدع اما الاعراض فلانها غير  
باقية على ما ذهب اليه الاشاعرة وما لا ينبغي لا يكون قديما لان القدم  
يتناقض القدم ولان حدوث بعضها معلوم بالمشاهدة كالحركة  
بعد الكون والقنوب بعد الظلم وبعضها ما لا دليل وطربان القدم  
كما في اضدادها فان الكون بعد الحركة والظلمة بعد الضوء عدما  
لها وقد ثبت ان القدم يتناقض القدم وهذا الوجه ممكن خاص  
لما شاهدناه من الاعراض كما ان الاول ممكن خاص للاشياء

واصحاه بخلاف السجوزين ببقاء الاعراض من الماتريدية وغيرهم  
فانهم ان يستدلوا بان ماهية العرض تقتضي المسبوقية بالغير وماهية  
الازلية تقتضي عدم المسبوقية بالغير وبينهما تناف بالذات  
فلا يكون العرض ازليا فيكون حادثا لعدم الوساطة بينهما وبان  
كل حركة من الحركات الجزئية مسبوقه بعدم ازلي فيجتمع عدسات  
جميع الحركات الجزئية في الازل فلا يوجد الازل حركة اصلا  
امتناع اجتماع النقيضين ولا يخفى صدق هذا الوجه لان  
الازل ليس وقتا محددا زمانا مخصوصا اجتمع فيه عدم الحركات  
كلها حتى ان وجد فيه شئ منها يجامع عدمه فيلزم اجتماع  
النقيضين بل معنى كونها ازلية ان تلك العدسات لا يد  
اية لها ولا ترسب بينها بخلاف وجوداتها فان لها بداية  
وترتبا فليس يفرض شئ من اجزاء الازل الا وينقطع فيه شئ  
من تلك العدسات التي لا بداية لها بوجود من تلك الوجودات  
وليس لاجزاء الازل انقطاع في جانب الماضى فاذا وجدت جزء  
منها حركة وانقطع فيه عدمها لم يكن هناك محذور الا ان الوجود  
قاصر عن ادراك الازل فيجسب ان معين اجتمع وجود الحركة مع  
عدمها وليس كذلك واما الاجسام والجواهر فلانها لا تخلو  
عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث حادث اما الكبير  
فتان قدم ما لا يخلو عن الحوادث يستلزم قدم الحادث او اخلو  
عن تلك الحوادث وكلها باطل وفيه كلام سنأتي بيانه واما  
الصغير فلانها لا تخلو عن العوارض من الحركة والكون وغيرهما  
لانها لا تخلو عن الكون في الخبر فان كان كونها في ذلك الخبر  
مسبوقا يكون اخرا من ذلك الخبر فهو ساكن والا فهو متحرك



وقد ثبت حدوثها فان قيل انه منقوض بالجسم في تلك الحدود  
لجريان فيه بعينه والمدعى مختلف لانه في ان الحدوث ليس كذا  
ولا كذا كما اذ لم يتصفح يكون ثان لاف في المكان الاول ولا في  
المكان الثاني قلنا كلا متنا في الجسم الباق بعد الحدوث لاف الجسم  
الحادث فلا يحجز الدليل واذا اورد الاشكال بطريق المنع قال  
فالجواب ان يقال انه متع لانه لا يتصل بالاصل لان مقصودة الحدوث  
وقد اعتد في المنع وقد يقال ان الجسم في ان الحدوث ساكن على ما ذهب  
اليه ابو هاشم واعلم ان الزاهدين الى قدم الجسم قالوا ان الفلك  
متصف بحركات جوئية متعاقبة الى غير النهاية وكل جزء منها حادث  
وهذا معنى قولهم ماهية الحركة قديمة وان كان كل واحد من احاديث  
حادثا وقالوا عدم خلوه عن مثل هذه الحوادث التي لانها لا  
لا يستلزم حدوث ولا لكون الحادث قديما فلا بد لنا في اثبات  
حدوث الاجسام باسرها من ابطال كلامهم ببيان امتناع  
تسلسل الحوادث المتعاقبة الى غير النهاية حتى يتيسر لنا ان يقول  
الجسم لا تخلو عن حوادث متناهية وكل ما لا تخلو عن حوادث  
متناهية فهو حادث واللازم قدم الحادث او خلوه عن  
ملك الحوادث فنقول ان تسلسل الحوادث المتعاقبة ممتنع  
ببرهان التطبيق لانه لو تسلسل الحركات المتعاقبة الى غير النهاية  
كان لنا ان نفرض من حركة يومه مثلا جملة واحدة الى غير النهاية  
في طرف الماضي ونفرض ايضا من حركة قبلها بقدر متناه كحركة  
مثلا جملة اخرى كذلك ثم نطبق الجملتين الجزء الاول من احدهما  
بالاول من الاخر والثاني بالثاني وهكذا الى غير النهاية فان  
كان يازا كل من اجزاء الجملة الزائدة جزء من اجزاء الجملة الناقصة

كان الزايد مساويا للناقص وهو باطل والا يوجد في اجزاء الزائدة  
ما لا يوجد بازا من الناقصة جزء فينقطع الناقصة ضرورة  
فيكون متناهيته والزائدة انما تزيد عليها بقدر متناه كما في  
طرف المبدأ والزائد على المتناهي بالمتناهي متناه فتكون الزائدة  
ايضا متناهية فيلزم تناهيهما وهو خلاف الفرض لان  
الفرض عدم تناهيهما في تلك الجهة فلو كانت الحركات غير متناهية  
كانت متناهية كانت متناهية بهذا البرهان وما استلزم وجوده  
عدمه محال فالتسلسل محال لكن هذا بناء على ان مطلق الوجود  
كاف في جريان التطبيق بدون الاجزاء جناس كما هو مذهب المتكلمين  
فلا بد من علة الى علة يلزم الزجج بلا مرجع بمعنى الوجود بلا ايجاد  
فيكون واجب الوجود ويلزم ايضا تخلف العلة وهي الحدوث  
عن المعلوم وهو الاختياج الى العلة وقد ثبت الحدوث بالبرهان  
فلو لم يحتاج الى العلة لزم التخلف فان قيل ان العلم بالحدوث انما  
يستلزم التصديق لحاجة الحادث الى علة ولا يلزم منه كونه الحدوث  
علة الحاجة الى علة في نفس الامر حتى يلزم التخلف قلت ان العلم  
بحدوث الشيء لما استلزم العلم لا احتياجه الى العلة لزم منه كونه  
حدوثه علة لا احتياجه في نفس الامر فان قيل الملازمة متنوعة لجواز  
ان العلم بالمعلوم قد يستلزم العلم بالعلة والمعلوم اخر ايضا  
فيجوز ان يكون الحدوث معلولا للاحتياج او يكونا معلولا  
علة واحدة لا علة لا احبب عنه بوجهين احدهما انه يجب  
العلم بان الاوسط ملزوم للأكبر ضرورة اشتراط العلم بالأكبر  
الكلية فالمعلوم لما جاز ان يكون له علل متعددة لم يصح  
لان يستدل بوجوده على وجود واحد من علله كما يستدل بوجود



الاوسط على الاكبر واما احد معلولي علة بالنسبة الى معلولها الاخر  
 فانما يعلم كونه ملتزوما للاخر بعد ان يعلم انه صدر عن علة اخرى  
 اذ يجوز ان يكون لكل منهما علل متعددة يجوز ان يصدر احدهما  
 عن علة والاخر عن علة اخرى ورجح لا تقوم بينهما ولم يتحقق بعد  
 الحدوث مع الاختياج صدر عن علة واحدة فعلينا انهما  
 ليسا معلولي علة واحدة وتماثيهما ان العلم بوجود العلول  
 لا يستلزم العلم بوجود علة معينة بل بوجود علة ما وايضا  
 كون الامكان والحدوث معلولا للاختياج ظاهر البطلان وكونهما  
 معلولي علة واحدة يناقض العلم بالافتقار بحج العلم بالامكان  
 والحدوث موجودة اذ المعلوم لا يكون علة للموجود لان ما لم  
يوجد لم يوجد بحسب وجوده عند وجودها والا يمكن عدمه  
 فاذا فرضنا عدمه عند وجود علة التامة ففي حال عدم ان  
 توقف وجوده على شيء اخر فوجوده مع تلك العلة التامة  
 تارة وعدمه اخر رجحان من غير مرجح بمعنى وجود الممكن بلا ايجاد  
 موجودا ذلك ان في زمان عدمه لم يوجد الايجاد ففي زمان  
 وجوده ان وجد بايجاد موجود يكون الايجاد من جهة ما يتوقف  
 عليه وجوده فيلزم ان لا يكون المفروض علة تامة وان وجد  
 من غير ايجاد موجودا يراه يلزم رجحان من غير ايجاد فيلزم  
 ان لا يجب وجوده عند وجودها قالوا هذا الوجوب يبقى  
 على وجود الممكن واعتصر عليه بانهم ان ارادوا السابق الزمان  
 فهو محال لانه يلزم وجوب وجود الشيء حال عدمه وان ارادوا  
 به سبق المحتاج اليه فكذلك لانه مع العلة الناقصة لا يجب ومع  
 العلة التامة لا يكون جزء منها ضرورة انه معلول لها واثرت الشيء

قد رزقا وافرضنا عدمه معنى اذا كان  
 يمكن يجوز فرض وجوده لان كل ممكن  
 يجوز فرض وجوده فاذا فرضنا  
 وجوده الاخره  
 ٣٣

لا يجوز ان يكون جزء من فلا يكون الوجوب لا مقارنا مع  
 الوجود بحيث لا يحتاج الوجود اليه وكل منهما اثر للمؤثر  
 التام اجيب عنه بان المراد سبق المحتاج اليه بمعنى ان  
 العقل يحكم عند ملاحظة جميع ما يتوقف عليه وجود الممكن  
 بان الممكن ما لم يجب لم يوجد لما مر فالوجوب ايضا ما  
 يحتاج اليه وجود الممكن الا انهم حين قالوا يجب  
 وجود الممكن عند تحقق العلة التامة ارادوا بها جميع  
 ما يتوقف عليه الممكن سور الوجوب بناء على انه اعتبار  
 عقلي وهو تامة الوجود حتى كانه هو هو فلم يجعلوه من  
 اجزاء العلة التامة فان قيل ان ما سور الوجوب علة  
 ناقصة لانها بعض ما يحتاج اليه وجود الممكن فلا وجوب  
 فيها قلنا اردتم يقولكم فلا وجوب مع العلة الناقصة  
 السبب الجزئي فلا يضرنا وان اردتم به السبب الكلي يعني انه  
 لا يجب مع شيء من العلل الناقصة فهو ممنوع فان من  
 العلل الناقصة ما اذا تحققت تحقق الوجوب وهي جملة  
 ما يتوقف عليه وجود الممكن سور الوجوب قالوا وجوب  
 اثر لها متاخر عنها بالذات ومقدم على الوجود بالذات  
 بمعنى الاختياج اليه ولا فائدة ذلك بهذا وفيه نظر من  
 وجوده اما اول فلان المراد بالوجوب السابق الترجيح  
 الواصل الى حد امتناع عدمه فهو اوثق وثبوت وفي ثبوت  
 للمعلول الاول انك اذا لو قام به للاختياج الوجود  
 اما في الخارج او في الذهن لا سبيل الى الاول لتاخر وجوده  
 الخارج عن الوجوب السابق ولا الى الثاني لان الوجود



العقل لا يجوز ان يكون في الذهن لان ذلك متاخر وجوده الخارج  
ولان المبدأ الاول لان علمه حضوري على التحقيق واما ثانيا  
فلانهم صرحوا بجواز كون العلة التامة بسيطة فلو كان الوجوب  
منها لم يمكن ذلك واما ثالثا فلانهم حكموا بعدم وجوب تقدم  
العلة التامة على معلولها وعلى تقدير وجوب سبق الوجوب  
بجب ذلك لان وجود المعلول متاخر عن وجوبه الذي هو  
اثر سابقا لعلته التامة ومتاخر عنها واما رابعا فلان جميع  
ما يتوقف على الممكن سواء الوجوب مجموع المادة والصورة  
التي هي نفس المعلول فلو تقدم على الوجوب المتقدم على المعلول  
لزم تقدم المعلول على نفسه وعدمه عندها والا لا يمكن  
وجوده عندها واللازم باطل لانه لو وقع وجوده عند  
عدمها لزم ان لا يكون بعض الموقوف على موقوفها عليه وهو  
حال مقابلة له لان الشئ لا يكون علة لنفسه والا يلزم تقدم  
اشئ على شئ على نفسه وان يكون الحادث قديما واجبا  
لذاته لان ما يقتضي ذاته وجوده يكون قديما واجبا لذاته  
ويلزم النزع بلا مرجح ايضا فان قبل يجوز ان يقتضي ذات  
الممكن من حيث وجوده بشرط عدم غير مستند الى ماهية  
فلا يلزم ان يكون الحادث قديما ولا واجبا لذاته لان ذات  
الواجب يقتضي وجوده لا بشرط وايضا يجوز ان يكون  
وجود الممكن راجعا لذاته زحانا غير واصل الى حد الوجوب  
فيقتضي ذاته وجوده بهذا الزحان غير واصل الى حد الوجوب  
فلا يلزم النزع بلا مرجح ولا ترجح المرجوح ولا ان يكون الحادث  
واجبا لذاته وقديما وعلى التقديرين لا يلزم ان يكون علة

الحادث معار

الحادث متاخر له قلنا لما ثبت ان الفاعل لا بد وان يكون  
موجودا في مرتبة الابدان ظهر انه لا ممانع لكل من هذين  
الاحتمالين فان قيل سلمنا ان نفس ماهية الشئ لا يكون علة  
لنفسه لا يجوز ان يكون وجوده علة له قلنا لو جاز ذلك لزم  
كون الشئ علة لنفسه ايضا لان علة الكل لا بد وان يكون  
علة لكل جزء منه فلا بد ان يكون علة الشئ خارجا عنه قد يمتنع  
ان لو كانت حادثة لزم اما الدور والنسب كلاهما باطلان  
واعلم ان في اثبات الصانع ممكن مسكن المتكلمين  
ومسكن الحكماء اما مسكن المتكلمين فبالحدث او بالامكان  
حاصل ان العالم باسره سواء اخذناه بعنوان الحادث  
او الممكن محتاج الى المؤثر فان كان واجبا ثبت المطلوب  
وان ممكنا فنعود الكلام اليه فيلزم الدور والنسب او  
الانتهاز الى الوجوب بالذات والاول ان باطلنا بالبرهان  
فثبت الثالث واما مسكن الحكماء فنصبر به على وجهين  
احدهما ما يتوقف على ابطال الدور والنسب وهو انه لا شك  
في وجود موجود ما فان كان واجبا ثبت المطلوب وان كان  
ممكنا فلا بد من الانتهاز الى الواجب واللازم الدور والنسب  
الباطل والثاني ما لا يتوقف على ابطال الدور والنسب  
وهو انه لا شك في وجود موجود ما فان كان واجبا  
ابتناء او انتهاز ثبت المطلوب والاقاما ان بدور  
او بتسلسل ووج نقول اجميع الممكنات المتداخلة او  
المتشعبة يجب لاشد عنها فرد موجود ممكن لان ما  
يكون جميع اجزائه ممكن فهو ممكن فلا بد من علة فقلنا



اما نفس المجموع او جزؤه او امر خارج عنه والاول باطل  
 ضرورة وجوب تقدم العلة على المعلول والشي لا يتقدم على  
 نفسه وكذلك الثاني باطل لانه يستلزم كون الشيء علة لنفسه ولعله  
 واللازم باطل اما اللازمة فلان علة الكل يجب ان يكون علة لكل  
 جزؤه واللازم ان يكون بعض الاجزاء معللا بعلته اخر فلا يكون  
 ما فرضناه علة لكل علة او ما بطلان اللازم فظاهرا وما اذا  
 بطل القسما تعين الثالث فيكون علة الكل او حارجا عن  
 مجموع الممكنات والموجود الخارج عن جميع الممكنات  
 واجب لذاته وهو المطلوب واعتبرني عليه بانه ان اريد باله  
 العلة التامة فلم لا يجوز ان يكون نفس المجموع قوله ضرورة  
 وجوب تقدم العلة على المعلول فلما ممنوع في العلة التامة  
 على المعلول لزم في المعلول المركب تقدمه على نفسه بمرتين  
 مجموع اجزاء المعلول المركب جزء من العلة التامة فيكون مقدما  
 عليها وهي على هذا التقدير متقدمة على المعلول المركب الذي  
 هو عين مجموع الاجزاء فيلزم تقدمه على نفسه بمرتين وان  
 اريد بها العلة الفاعلية فلم لا يجوز ان يكون جزءه قوله لان علة  
 الكل يجب ان يكون علة لكل جزءه فلما انما يلزم ذلك لو كان  
 الجزء علة ماسة للكل اذ لا يتوقف الكل على ما هو خارج و  
 المفروض كونه علة فاعلة وهو لا ينافي الاختصاص الى الغير  
 واجب بان المراد العلة الفاعلية لكن لا مطلقا بل الفاعل  
 المستقل بالتأثير يعني انه لا يستند المعلول الاله او الماصد عنه  
 والفاعل المستقل بهذا المعنى في المجموع الذي هو جميع اجزائه  
 يجب ان يكون فاعلا في كل واحد والالم يكن فاعلا مستقلا

في المجموع

في المجموع ضرورة استثناء بعض الاجزاء الا غيره وغير معلولة  
 اقول هذا الجواب لا يحسم مادة الاشكال ولا ينفع في اثبات  
 المطلوب لان السائل ان يقول انكم قد فرضتم كون العلة الثانية  
 نفس المعلول في الشق الاول حيث ما فرضتم لتوجيه المنع  
 في ذلك الشق باثبات مقدماتكم الممنوعة بل عدلتم عنه  
 الى الجواب المذكور فاذا جاز كون العلة التامة عين المعلول  
 فالفاعل المستقل بهذا المعنى اما عين العلة التامة او جزء منها  
 فعلى الاول يكون الفاعل المستقل عين المعلول ايضا وعلى  
 الثاني يكون جزء المعلول بالضرورة فمتع كونه جزء المعلول  
 بعد تجويزه كون العلة التامة عين المعلول مكابرة وعلى  
 التقديرين لا يثبت الواجب فالاولي في الجواب ان يقول  
 المراد العلة التامة قوله يجوز ان يكون نفس ممنوع اذ لو كان  
 نفسه لكان الممكن كاميا في وجوده فلم يجز الى غيره وحي  
 يتدرب اثبات الصانع ويلزم ان يكون الممكن واجبا  
 لذاته وايضا ان العلة التامة اما نفس العلة الفاعلية او شئ  
 عليها فلو كانت العلة التامة نفس المعلول يلزم ان يكون  
 الفاعل عين نفس المعلول ايضا على التقدير الاول او جزء من  
 المعلول على التقدير الثاني وكلاهما باطل فان قيل ان العلة  
 التامة لو لم تكن نفس المعلول فاما ان يكون مقدما عليه  
 او مواجرا عنه وكلاهما باطلان اما الثاني فظاهرا واما الاول  
 فلا يستلزم تقدم الشيء على نفسه بمرتين على ما تقدم  
 قلنا انما مقدم عليه واستلزامه تقدم الشيء على نفسه بمرتين  
 ممنوع لانه ان اريد بمجموع اجزاء المعلول المركب الذي فرض

لا يجز ما يكون عين المعلول  
 فهو جزء المعلول ايضا



نقدمها على العلة التامة الاجزاء لا بشرط الارتباط اعني  
الاجزاء المتفرقة سلتا انها متقدمة على العلة التامة المتقدمة  
على المعلول وجزمناها ولكن لا يلزم منه تقدم الشيء على نفسه  
اصلا فضلا عن مرتبين لان المعلول عبارة عن جميع  
الاجزاء بشرط الارتباط وغاية ما يلزم منه تقدم الجزء وعلى  
الكل ولا فائدة فيه بل لا وكذلك وان اريد مجموع الاجزاء  
الاجزاء بشرط الارتباط فهو عين المعلول وليس جزء من  
العلل التامة حتى يلزم تقدم الشيء على نفسه وعلى تقديرين  
لا يلزم تقدم الشيء على نفسه اصلا وهو اى العلة الموصوفة  
بالصفات المذكورة السبع قديم لم يزل والا يلزم الدور او  
والن كما تقدم القدم قديم يؤخذ حقيقيا وقديم يؤخذ اضافيا  
اما الحقيقي فهو عبارة عن عدم المسبوقية بالغير ويسمى ذاتيا  
وقد يخص الغير بالعدم ويراد بالقدم عدم المسبوقية بالعدم  
ويسمى ذاتيا كما هو المتعارف واما الاضافي فهو عبارة عن  
كون ما مضى من زمان وجود الشيء اكثر مما مضى من زمان  
وجود شيء اخر فيقال للاول بالنسبة الى الثاني قديم وللثاني  
بالنسبة الى الاول حادث فالقدم الذاتي اخضر من الزمان  
والزمان اخضر من الاضافي فان كل ما ليس مسبوفا بالغير اصلا  
ليس مسبوفا بالعدم ولا عكس كما في صفات الواجب مع وكل  
ما ليس مسبوفا بالعدم فما مضى من زمان وجوده يكون  
اكثر بالنسبة الى ما حدث بعده ولا عكس كالأب فانه قديم  
بالنسبة الى الابن وليس قديما بالزمان فالسبع قديم بالذات  
وبالزمان وصفاته قديمة بالزمان لانها غير مسبوقية بالقدم

لا بالذات

لا بالذات لانها مسبوقية بذاته ولو سبقا ذاتيا فان قيل يلزم  
ان يكون صفاته مع حادثه ذاتا قلنا لا ضير فيه لان الحادث  
الذاتي عبارة عن الاحتياج بالذات الى غير صفاته السبع  
محتاج بالذات الى ذاته فهو وليست عين الذات ولا يزال  
لان ما شئت قدمه امتنع عدمه واحدا من طريق العدد هكذا  
وقع في الفقه الاكبر للامام الاعظم اية حقيقة رحمة الله وقيل  
في توجيهاه لان الوحدة العددية غير مختصة به مع بل هو  
لازم بين كل جزئي حقيقي فلا حاجة الى اثباته له مع وطوره  
بهذا بهذا النفي نفى كون مراده يقول الله واحد اثبات الوحدة  
العددية له مع لعدم احتياجه اليه لان نفى الوحدة العددية  
عن الله مع بل نفى الوحدة العددية عن الله مع كلف كونها لازما  
بيننا مع بمعنى ان وادالامام نفى الارادة لان نفى المراد اقول  
فيه بحث اما اول فلان الوحدة على ما حققه العلامة الدواني  
في بعض نصوصه اربعة اقسام الاول الوحدة الاحدية وهي  
وحدة الواجب مع اليرسميها نفسها بالاحد وهي عين ذاته  
مطلقا والثاني الوحدة الواحدة وهي وحدة الواجب مع ايضا  
التي سميها بنفسه بالواحد وهذه الوحدة يكون عين ذاته من  
حيث كونها تجليا من تجليات وجوده الذي هو عين ذاته  
لا يكون غير ذاته من حيث كونها صفة منسوبة الى ذاته مع  
كما في صفاته من العلم والقدرة فاسم الواحد يطلق عليه باعتبار  
الوحدة التي هي عين ذاته مطلقا واسم الواحد يطلق باعتبار  
شبهة الوحدة التي هي من جملة صفاته الى ذاته وهذا ان الوحدة  
كلها مختصان بذاته مع الثالث الوحدة العددية وهي وحدة



الاعداد كوحدة الاثنين والثلاثة والاربعة لان الاول مركب  
 من الوحدتين والثاني والثالث من الوحدات وكذا سائر الاعداد  
 الاعداد الغير المتناهية وهذه الوحدة مقومة للوحدة النوعية  
 العددية قال كل نوع من مراتب الاعداد واحد بالوحدة النوعية  
 العرضية مركب من الواحدات التي يقال لها الوحدة العددية  
 بمعنى الداخلة في العدد الرابع الوحدة الكونية وهي الوحدة  
 العارضة للموجودات الكونية وهي منقسم الى جنسية كوجوه  
 الاجناس عاليا وسافلا والنوعية كوحدة الانواع في الارض  
 والفرس ومرتبات الاعداد والشخصية كوحدة الجزئيات في  
 الحقيقة من زيد وعمر وغيرهما هكذا ذكره العلامة الدواني  
 فظهر منه ان الوحدة العددية والكونية لا يجوز ان تصاف  
 بهما وان كان جزئيا حقيقيا لان كلا منهما غير الواحد  
 مطلقا ووحدة الواجب تع ليس كذلك بل عينة فقول ذلك  
 الفاعل ان الوحدة العددية لازم لكل جزئ حقيقي من الواجب  
 وغيره فاسد فان قيل يجوز ان يكون مراد ذلك الفاعل بالوحدة  
 العددية نفى التعدد والتكثرة عما هي صفة لا ما ذكره على الداخلة  
 في حقيقة العدد قلنا انه فاسد ايضا لانه معنى عدم الوحدة  
 وجوده يعرف بالوجدان وبه صرح العلامة الدواني ايضا  
 فلا يجوز تفسيرها به وان اراد بها معنى اخر فليبين حتى يتكلم  
 عليه وامانا فلان ان اراد ان مفهوم واجب الوجود  
 جزئ حقيقي فباطل لان مفهومه كلي مختص في فرد لا جزئ على ما  
 صرحوا به وان اراد ذات الواجب تع جزئ حقيقي فممنوع كيف  
 وان مناط الكلية والجزئية هو الوجود الذهني بالفعل على ما صرحوا

ايضا وله

ايضا وليس من شأن ذاته تع ان يحصل في الذهن بحيث يمنع  
 وقوع الشركة فيه بين كثيرين حتى ينصف بالجزئية بل لا يمكن  
 حصوله فيه الا بوجوه كلية منحصرة في فرد والجواب عنه ان  
 المراد بالجزئية الحقيقي ما لو حصل في الفعل بحقيقة كان مانعا  
 من وقوع الشركة سواء كان حصوله فيه بحقيقة ممكنة او مستغنا  
 ومن البين ان هذا صادق على ذات الواجب تع على ان تمتنع  
 الحصول في العقل هو كنه ذاته لا ذاته على وجه مخصوص بعرضه  
 الجزئية فان قيل ان الجزئية الحقيقية لا بد وان يكون مندرجا  
 تحت ماهية كلية لانه هو النوع الحقيقي المقيد بما يمنع وقوع  
 الشركة من الشخص كزيد مثلا فلا يكون ذات الواجب جزئيا  
 حقيقيا لانه بسيط ذهنا وحارجا ليس له ماهية كلية بل تشخصه  
 عين ذاته اذ لو كان غيره لزم ان يكون مركبا او مروضا  
 للغير وكلاهما باطلان قلنا لانه ان ذلك الاندرج لازم لكل  
 جزئ حقيقي بل انما يلزم لما ينتهي اليه سلسلة الكليات كزيد مثلا  
 فلا يكون تشخصه غير ذاته واما الجزئية الحقيقية الذي تشخصه عين  
 ذاته كذات الواجب تع والتعيين فلا يلزم ان يكون مندرجا  
 تحت مفهوم كلي بل من طريق الواحدية اني الوحدة الواحدة  
 هي التي سمي ذات باعتبار هذه الوحدة واحدا كما ذكرناه  
 فان قيل قد تقدم اننا ان هذه الوحدة مختصة بذاته تع  
 فلا يوجد في غيره فلا حاجة في اثباتها الى البرهان قلنا انها  
 ليست لازمة لما هيته الواجب والاكتفى مجرد تصور مفهومه  
 في اللزوم بلا حاجة الى البرهان بل لازمة لذاته الخارجية  
 لكونها لازمة لذاتها الخارجية لا يتنافى اقامت البرهان بالنقل

اني الشخص المعينة في الجزئية الحقيقية  
 كمن شخص زيد مثلا مذهب



بالنظر الى ما هيته على ان اقامه البرهان لاثبات هذه الوحدة التي  
سموها وحدة ذاتية وجنبه المنع بل البرهان انما قام على اثبات  
لازم هذه الوحدة اعني نفى الكثرة والشركة في الالهوية والحالفة  
والمعبودية لان التوحيد انما يحصل بحصر هذه الامور الثلاثة  
في ذات الله تعالى بعد انصافه بالوحدة المذكورة حتى ان قدما  
مشايخنا كفرة والمعتزلة في قولهم ان العبد خالق لافعاله لعدم  
حصصهم الحالفة الله تعالى الا ان المتأخرين منهم قالوا ان الاشربة  
هوائيات الشركة في الالهوية والمعبودية لافعالها الفينة ولو لم  
ذلك لكل المعبد له لا يجعلون حاله الفينة العبد مثل حاله الفينة الله تعالى  
لافتقارا لافتقار العبد الى الاسباب دون الله تعالى كيف وقد صرحوا  
بان الافعال والتكليف من الله تعالى وبذلك لا يستحقون التكفير  
لا شريك له اي في الحالفة لانه لو امكن صانعان قادران  
على الكمال على ما هو المفروض فاذا اراد احدهما حركة جسم مثلا  
في وقت معين فاما ان يتمكن للاخر ارادة كونه في ذلك  
الوقت او لا يتمكن وكلاهما محال اما الثاني فلا استلزامه خلاف  
الفرض لانا فرضناه ما دنا على الكمال ولا استلزامه محله ايضا  
لان الكون ممكن في نفسه ولا مانع منه الا ارادة الآخر فحركة  
وهذا في غير طريق القدرة عليه وهو معنى العجز واما الاول  
فلا استلزامه امكان التمايز بينهما وهو محال لانه لا يتخلوا اما ان يقع  
ذلك التمايز في الخارج بالفعل او لا يقع فان وقع فاما ان يحصل  
واحد كل منهما فيلزم اجتماع النقيضين او لا يحصل فيلزم ارتفاع  
النقيضين وعجزهما معا وتختلف المعلول عن علته التامة لانا  
فرضناهما صانعين قادرين على الكمال او يحصل واحد منهما فقط

فيلزم

فيلزم عجز الآخر وان لم يقع التمايز في الخارج لانفاقهما دائما  
فما قل ان امكان التمايز يستلزم امكان المحالات المذكورة  
وامكان المحال محال وكذا ما يستلزم المحال محال فالنقد محال فان  
قلل الناروت بقولك يتمكن للاخر ارادة كونه في ذلك  
الوقت انه يمكن له ارادة الكون في وقت الارادة الاولى  
فحركة من غير اشتراط ارادة الاول الحركة فهو مسلم لكن لا يلزم  
منه اجتماع الارادتين لجواز ان يزول ارادة الحركة عن الواجب  
الاول عند ارادة الثانية كونه وان اراد ان يمكن ارادة الآخر  
كونه بشرط ارادة الاول فحركة تخنارانه لا يمكن للاخر ذلك  
فوله وهو يوجب عجزه فلنا ممنوع وانما يلزم عجزه لو كان عدم  
الحركة اعني الكون ممكنا وليس كذلك فان وجود الحركة  
بشرط ارادة احد الواجبين لها واجب وعدمها ان الكون  
ممتنع فلنا عدم امكان ارادة الآخر كونه بواسطة كون  
الحركة واجبة بارادة الاول يوجب عجز الآخر قطعاً اذ لا مانع  
من ارادة الكون سوى كون الكون ممتنعاً بسبب تعلقي  
ارادة الاول بالحركة فعدم امكان ارادة الآخر الكون انما  
نشأ من الاول وتعلق ارادته بالحركة ولا نفى بالعجز الا هذا  
ثم لو كان الكون ممتنعاً في نفسه لم يكن عدم امكان ارادة  
اباه عجزاً وايضاً الكلام في امكان تعلق ارادة الثانية بالكون  
ان ارادة الاول الحركة لا بعده حتى يقال انه ممتنع الكون  
بسبب ارادة الحركة بل يكون من تعلقين بالمكن فيلزم العجز  
ومن هذا التفسير يتدفع اشكالان كثرتهما متما يقال انه  
يجوز ان يكون احد الالهين قادراً على كل شيء والاخر معطلا او



او موجبا او ناقصا في القدرة وذلك لاننا فرضناهما صا  
صانعين قادرين على الكمال ومنها انه يجوز ان يتفقا من غير  
تمانع وذلك لان جواز الاتفاق لا يمنع امكان التمانع  
ومنها انه يجوز ان يكون التمانع محالا لا مستلزما محالا فلا يمنع  
ان يقال لو تعدد الصانع لتمكن التمانع وذلك لانه ان  
ارادته محال بالنظر الى فرض تعدد الصانع فبين البطلان لان  
امكان التمانع لازم بالضرورة لمجموع الاورين اعني تعدد  
الصانع القادر على الكمال وامكان شئ من الاشياء ومجموع  
هذين الاورين محقق على فرضنا ومنها اننا لا نسلم ان عدم قدرة  
الآخر على الكون وكذا عدم حصوله مجزوا عما يكون مجزوا لو كان  
الكون ممكنا لكنه ممنوع لارادة الاول الحركة وذلك لان  
ارادة كل منهما متعلقان معا بالمكن الصرف ابتداء العدم  
تقدم احدهما على الآخر فلا يكون محالا ولا لان معنى العجز عدم  
القدرة عليه سبب القبر عليه طريق القدرة ومنها كذلك ومن  
هنا ظهر ان برهان التمانع على الوجه الذي قررناه قطعي بقيد  
القطع على مسئلة التوحيد لا يفتي على باطن بيتاء على توهم  
ورود المتنوع المذكورة على الملازمة وقوله تع لو كان فيهما  
الهة الا الله لقد ناكشف عنه لان الظاهر منه انه تعدد  
الصانع القادر على الكمال لان الله مطلقا اذ ليس المراد به  
التمكن فيهما بل المؤثر فيهما والظاهر من فساد عدم الكون  
فيكون اللازمة قطعية فالمعنى انه لو تعدد الصانع القادر  
على الكمال فيهما لم يتكون السماء والارض لانه لو تعدد لا يمكن  
التمانع الاخر ما ذكرنا ولا مثل له اي في الالهية اشارة الى ان

شركة في الالهية اي وجوب الوجود لذاته وذلك لان  
معنى المماثلة هي المشاركة في تمام الماهية والحقيقة والصدق كما كان  
وجوده وتعيينه عين ذاته لم يكن له ماهية كلية يشارك فيها غيره  
ويكون مثله في تلك الماهية ولانه لو كان له مثل شارك  
في تمام الماهية لكان امتياز كل منهما عن الآخر بخصوصية فلا  
يكون اما ان يكون ذلك المثل ممكنا او واجبا وكلاهما باطلا  
اما الاول فلان كل واحد من الوجوب والامكان ان كان من  
لوازم الماهية المشتركة يلزم اما ان يكون الواجب ممكنا  
او لممكن واجبا وان كان من لوازم الماهية المشتركة مع الخصوصية  
الهيئة لكل منهما يلزم تركيب الواجب وهو باطل واما الثاني  
فلان كلا من الوجوبين ان كان من لوازم الماهية المشتركة  
لزم احتياج الواجب في تعيينه الى الغير وان كان من لوازم  
الماهية مع الخصوصية لزم تركيب الواجب وكلاهما يناقض  
الوجوب الذاتي وقد يقال ان الواجب لذاته لو تعدد لكان  
مجموعهما ممكنا لا احتياجا الى اجزائه فلا بد له من علته وهي  
انفس المجموع او جزؤه او خارج عنه والكل باطل اما الاول  
فان الشئ لا يكون علته لنفسه فان قيل يجوز ان يكون  
العلة هو المجموع من غير ارتباط والمعلول هو المجموع مع الا  
الارتباط فتفارقا قلنا المراد بالمجموع هنا هو معروض  
الهيئة الاجتماعية لا المعروض مع الهيئة الاجتماعية فيلزم  
الضرورة كونه الشئ فاعلا لنفسه فان قيل اذا لم يعن  
الهيئة لا يكون هناك مجموع وراء الاجزاء قلنا يدري  
العقل الحكيم بوجود مجموع مفيد مع الهيئة وراد الاخر المشقة



والغيد خارج عنه واما الثاني فللزم كون الشيء على نفسه والغيد  
لان علة المجموع لا بد وان يكون علة لكل جزء منه وكون الواجب  
معلولا لغيره على القول بان الجزء غير لكل واما الثالث فلما  
متناع كون الواجب معلولا لغيره فاذا لم يكن له مثل الحضر  
ولا الوجهه منه كالحالقة واذا الحضر فيه الحضر المعبودية فيه ايضا  
لان من لم يكن خالقا على الكمال واجبا وجوده لذاته لم يستحق  
لكمال التعظيم وهو معنى العبادة هذا قول اهل السنة وقال اكثر  
المعتزلة ان ذاته تع مماثلة لساير الذوات في الذاتية والحقيقة  
وانما يمتاز عن ساير الذوات باحوال اربعة الواجبية والحيثية  
والعالمية والقادرية التامية وقال ابو هاشم منهم انه انما  
يمتاز عما عداه بحالة خاصة وهي الموجبية لهذه الاربعة  
سماها بالهيئة واستدلوا عليه بان الذات والماهية تنقسم  
الى الواجب والممكن ومورد القسمة لا يكون الا شراكة بين  
اقسامه قلنا ان المشترك به مفهوم الذات اغنى ما يصح  
ان يعلم ويخبر عنه او ما يقوم ندانه وهذا المفهوم او عارض  
الذوات المخصوصة المتخالفات الحقائق ولا يلزم من شراكة  
العارض اشراك المخصوص ومنشأ هذا الفلظ عدم الفرق  
بين عنوان الموضوع وبين ما صدق عليه القولان وهو  
ذات الموضوع فان المشترك به عنوان العارض والمتخالف  
هو الما صدق المخصوص ثم هذا هو مسلك المتكلمين واستدل  
الحكاه على وحدانية الواجب بوجوده الاول انهم قالوا لا يجوز  
ان يكون في الوجود موجودان كل منهما واجب الوجود لذاته  
لان طبيعة واجب الوجود لذاته اما ان يقتضي لذاتها التعيين ولا

فان

فان افتضت لزوم الحصاره في فرد لان الطبيعة المقتضية  
لفرد لو كان لها فردا غير ذلك الفرد لزمت تعلق مقتضى  
الذات عنها وهو محال وان لم يقتضي لذاتها التعيين لزمت احتياجها  
واجب الوجود لذاته في تبيينه لا لغيره فلا يكون ما فرض واجب  
الوجود واجبا واورد عليه بانه لم لا يجوز ان يكون حقيقيا  
يقتضي كل منهما تبيينه ويكون مفهوم واجب الوجود محمولا  
عليها حملا عرضيا فيكون كل فيكون كل منهما محمولا في فرد  
من غير الحصار واجب الوجود في فرد وبال حقيقة  
الواجب ليس الا مجرد الوجود ولا اختلاف في مجرد الوجود  
واجب بانه ان اراد ان حقيقة واجب الوجود ليس  
الا المعنى الذي يفهم من لفظ الوجود فمتنوع كيف وان  
حقيقة الواجب عندهم غير موقوف للبشر والامانة النفل  
فغير المعقول غير المعقول وان اراد ان حقيقة الواجب يصدق  
عليه ما بهم من لفظ الوجود فمفهوم لكن لم لا يجوز ان يكون  
ما صدق عليه مفهوم الوجود حقايق متخالفة يقتضي كل منها  
تعيين وحمل الوجود عليها على سبيل حلي لللازم الخارجي  
الثاني انهم قالوا لو كان الواجب يشتركا بين اثنين لكان  
بينهما تمايز لا امتناع الاثنية بدون التمايز وما به التمايز  
تباين الاثنية كقوله فيلزم تركيب كل من الواجبين مما به  
الاثنية وما به الامتياز اي الماهية والتعيين لان  
الوجوب نفس ماهية الواجب فالاثنية كقوله فيلزم  
تركيب الواجب من الماهية والتعيين وذلك باطل واللام  
يكن الواجب واجبا اجيب عنه بانه يجوز ان يكون التعيين

مختلفان



من العوارض فلا يلزم التركيب وروايت ان اريد يكون التعيين  
من العوارض كونه من عوارض الماهية فلا يدفع لزوم تركيبه  
كل منهما وان اريد كونه من عوارض الهوية فغير معقول لان الهوية  
شخص جزئي يمنع نفس مفهومه عن وقوع الشك فيه فلو لم  
يعتبر فيه سور الماهية الكلية شئ يفيد الجزئية لم يكن نفس  
مفهومه من حيث هو مانعا عن وقوع الشك فيه فلا يكون  
شخصا جزئيا الثالث انه لو كان الواجب متعديا لكان  
لكل منهما تعين زايد على ما به ضرورة ان امتياز افرادها  
بهية واحدة بعضها عن بعض لا يكون الا بتعين زايد عليها  
فلا يخلو اما ان يكون بين التعيين والوجوب لزوم اولافا  
كان الثاني جازا انفكاك احدهما عن الاخر فانضمام احدهما  
الى الاخر يستلزم سببا فذلك السبب ليس نفس الذات والكان  
بينهما لزوم فيعود الى الشق الاول متعين ان يكون امرا خارجا  
فيكون كل من الواجبين محتاجا الى غير فلا يكون الواجب  
واجبا وان كان الاول مال لزوم بين الشئيين اما بان يكون  
احدهما عللة للاخر او يكون لهما معلول عللة ثالثة فان كان  
يكون الواجب عللة للتعين لزم خلاف الفرض لان التعيين  
المعلول للوجوب لازم له غير منفك عنه فلا يوجد الواجب  
بدونه وان كان يكون التعيين عللة للوجوب لزم كون الوجوب  
الذاتي وجوبا بالغير ان جعل التعيين زائدا على الذات وان لم  
يجعل زايدا لزم خلاف الفرض وتقدم الوجوب على نفسه  
ضرورة تقدم العللة على المعلول بالوجود والوجوب وان  
كاللزوم بينهما يكون لهما معلول عللة ثالثة فان كان تلك العللة

ذات الواجب لزم خلاف الفرض لان الطبيعة اذا افتقت  
تبعها المحضات بعضها في شتمها وايضا لزم تقدم الوجوب على  
نفسه كما عرفت وان كانت اواخر متفصل عنه لم يكن الواجب  
بالذات واجبا بالذات لامتناع احتياج الواجب بالذات  
في وجوبه وتعيينه الى الغير حبيب عنه بان لا يلزم انه لو كان الواجب  
أكثر من واحد لكان لكل منهما تعين زايد على ما به ضرورة ان  
لو كان ما يصدق عليه الواجب امورا متشككة في الماهية النوعية  
وهو لم لا يجوز ان يكون ما يصدق عليه الواجب امورا متخالفة  
في الحقيقة شبيهة كل منهما عن الاخر من غير احتياج الى تعين زايد  
ويكون تعين كل منهما نفسا بهية ويكون متباينين وجوبا  
حاصلا للوجوب المطلق ويكون تقدم الواجب على الوجوب  
المطلق بالوجوب الحاصل الذي هو نفس الذات ولا يشبه شئ  
من الاشياء في صفاته وافعاله لكون صفاته كاملة وافعاله  
نامية وممكنة بخلاف سائر الاشياء وهو شئ لقوله تعالى قل اي شئ  
اكثر شهادة قل الله لا الا الاشياء لان الاشياء كلها موجودة  
بعدم العدم والسدع موجود في الازل ومعنى لفظ الشئ هو الثابت  
في خارج على ما روي عن ابي حنيفة وهو مذهب اهل السنة خلافا  
لبعض المعتزلة فانهم قالوا معنى لفظ الشئ هو المعلوم  
ويلزمهم حجة اطلاق لفظ الشئ على المستحيل لانه معلوم واللفظ  
ليس بعده بل بعده ليس بحسب ما يتفق المتكلمين والحكماء غير  
المجتهدين استدلال المتكلمين بان الجسم مركب من اجزاء لا يجز  
فيحتاج الى الاجزاء والخير وهو من امارات الامكان والحدوث  
والسدع منه عنها وقال بعض الكراهية انه جسم معي موجود



وبعض اخر منهم انه جسم بمعنى قائم بنفسه فالشراخ معهم في مورد  
 تسمية لفظ الجسم نحن لا نطلقه تبارك على ان السائل هو توقيف  
 ولو مجازا وفات المحنة انه في جسم على الحقيقة وهو كقول طليان  
 واستدل الحكماء بوجوبهما ان كل جسم متكرر بالقسمة  
 الكمية الى اجزاء متشابهة وبالقسمة المعنوية الى هياكل وصورة و  
 واجب الوجود لا ينقسم اصلا فلا شئ من الجسم بواجب الوجود  
 وينعكس الى قولنا لا شئ مما هو واجب الوجود بجسم وهو لفظ  
 اما ان واجب الوجود لا ينقسم اصلا فلا شئ المنقسم  
 يجب بما هو جزؤه والجزء له غير الكل فلا شئ المنقسم يجب  
 بما هو غيره فلا يكون واجباته بل يمكن ان يكون وجوبها  
 الغير اجيب عنه باننا لا نسلم ان كل جسم منقسم بالقسمة المعنوية  
 الى هياكل وصورة وما ذكره في الاستدلال عليه فاسد على  
 ما عرف في محله لانه مبني على اصلهم الفاسد من اثبات الهيولى  
 والصورة المعنى على قوتهم قدم العالم بل كل جسم بسيط في نفس  
 الام كما عند الحسنة مركب اصلا لا من الهيولى والصورة  
 ولا من الاجزاء التي لا يتجزأ كما قال به اشراقيون والانقسام بالكم  
 الى اجزاء مقدارية ليس انقسام بالفعل بل بالقوة لان الجسم  
 البسيط متصل واحد عندهم لانقسام فيه بالفعل الى اجزاء مقدارية  
 اصلا بل بالقوة فقط فلا يكون الجسم البسيط بحيث لا ينقسم  
 واجبا بالجزء لان الجزء ليس موجودا وهو ايضا لا شئ ان شئ  
 المنقسم الى اجزاء اذا كان واجبا بجزءه لا يكون واجبا بذاته  
 بل يمكن وانما يكون كذلك لو لم يكن اجزائه واجبا ايضا  
 واما اذا كان اجزائه واجبا فيكون الكل واجبا بالذات

اي لا بالكم ولا بالقياس  
 ص

فانها اذا كانت واجبة وكان وجود الكل لا يتوقف الا على اجزائه فهو  
 بالنظر لذاته يستحق بالوجود فيكون واجبا لوجود الذات  
 وقد يرفع هذا الاخبار بان كل واحد من الجزئين لا شك انه غير الذات  
 وان الذات محتاجة اليه فيكون الذات في نفسها وتقرها محتاجة  
 اليه فيكون يمكن وان كان الاجزاء كلها واجبا على ان القول  
 بوجوب الاجزاء فاسد لاستلزامه تعدد الواجب لذاته وقد ثبت  
 بطلانه وثانيتها ان كل جسم معلول ولا شئ من المعلول بواجب  
 فلا شئ من الجسم بواجب الوجود واما الكبير فلان ما ثبت كونه علته  
 للجميع لا يكون معلولا واما الصغير فلان الامتدادات الجسمانية  
 التي هي افراد الجسم متشاركة في مطلق الامتداد الجسماني والامتداد  
 الجسماني طبيعة نوعية فحصلت وليست مختصرة في فرد بل لها افراد  
 كثيرة وكل نوع يوجد له افراد فهو معلول لعلته لان تعدد  
 النوع الواحد في الخارج لا يكون لذاته بل لغيره فيكون معلولا له  
 مثلا ان نوع الانسان ينقسم الى زيد وعمر والذات زيد وعمر  
 لانه لو كان لذات زيد مثلا لم يكن عمر وانما لان مقتضى  
 الذات لا يتخلف عنه فيلزم ان ينحصر الانسان في فرد بل انما  
 كان زيدا انما لعلته جعل انما وكذا عمر وكان انما لعلته  
 كذلك فيكون كل جسم معلولا لان يكون الجزء الذي هو نوع الامتداد  
 الجسماني معلولا يستلزم كون الكل معلولا ولا يلزم منه كون  
 انما به مجعولا لان الجاعل لم يجعل الماهية ماهية بل جعلها  
 شخصا اجيب عنه باننا لان ان الامتداد الجسماني طبيعة نوعية  
 لم لا يجوز ان يكون الامتداد الجسماني في بعض الاجزاء مخالفا  
 بالحقيقة لامتدادات الجسمانية ومطلق الامتداد الجسماني



يكون جنبا او عرضا عاما بالتعباس اليها لانواعا ولا جوهرا لان  
 الجوهري عند المتكلمين عبارة عن متخية بالذات والذات متناه عن  
 التخية وعند الحكماء ما هيته اذا وجدت في الخارج كانت في موضوع  
 وذلك لا يتصور في حق الواجب لئلا يسله عندهم ماهية  
 يبرهنها الوجود بل ماهية وحقيقة عين وجودها وانما يتصور  
 ذلك في حق الممكنات وقد يطلق الجوهري على الفنى عن المحل وهو  
 المعنى وان لم يسل من الذات لكنه لا يطلق عليه بواسم الجوهري  
 بناء اسماء الله تعالى توفيقه ولا عرض لانه يحتاج في وجوده  
 وقيامه الى غيره وهو الموضوع والواجب في متفعل عنه ولانه  
 يستغنى بقاءه والا لكان معنى قائما به فيلزم قيام العرض بالعرض  
 وهو محال لان معنى قيام العرض بالشئ ان تخيه تابع تخيه  
 والعرض لا تخيه بذاته حتى يتخيه غيره تبعية وهذا ممكن  
 خاص للاشهر ومن تبعه والحق ان الاعراض باقية وقيام العرض  
 بالعرض جائز على ما ذهب اليه المشايخ الماتريدية والحكماء والمعتزلة  
 لان عدم بقاءها يمنع على ان يبقا الشئ معنى موجود في نفسه  
 زائد على وجود ذلك الشئ وعلى ان معنى القيام بالشئ هو  
 النية في التخية وعلى ان بقاء الشئ لا بد ان يكون معنى قائما  
 بالشئ لا يحل ذلك الشئ والكل ممنوع لان البقاء عبارة  
 عن استمرار الوجود وعدم زواله وحقيقة هذا الوجود  
 في الزمان الثاني ومع قولنا وجد ولم يبق انه حدث فلم  
 يستمر وجوده في الزمان الثاني فيكون امرا اعتباريا لا امرا  
 موجودا فيجوز انصاف العرض به وان القيا عبارة  
 عن الاحتصاص بالتأثير كما في اوصاف الباري تعالى لا يشهد

في الخبة

في الخبة فيجوز ان يكون احد العرضين وصفا لنا غنالا كما يقال  
 انفراديا في وان يقال الشئ يجوز ان يكون معنى قائما مع الشئ  
 يحل الشئ عن الجسم للسواد ويقاؤه بمعنى تبعيتهما في التخية فان  
 قبل فاعلم هذا ليس لكون البقاء وصفا للسواد او لا من عكس فلنا ممنوع  
 لان تابع شئ في التخية يجوز ان يكون ناعنا لتابع اخر لذلك الشئ  
 الموصوفات ذاتية بينهما فان قبل لا شك لاحتمال باقية ولو كانت  
 الاعراض باقية ايضا لزم استغناء وهما عن المؤثر حال البقاء  
 لان علته الاختياج الى العلة هو الحوادث عندنا ولا حدوث  
 حال البقاء واما اذا لم يكن الاعراض باقية محتاج في وجودها  
 انما فانما الى المؤثر وبواسطة محتاج الجسم ايضا حال بقاءه لعدم  
 حله عن العرض فلا يلزم الاستغناء اصلا فلنا كما ان انضاف  
 الممكن بالوجود في ان حدوثه لم يكن مقتضى ذاته لاستواء بينه  
 الى طرفيه كذلك بقاء انصافه في الزمان الثاني وما بعده ليس  
 مقتضى ذاته لان استواء بينه الى طرفيه مقتضى ذاته فلا يزول  
 عنه فكما استحالة افتضاؤه الوجود في الزمان الاول استحالة  
 افتضاؤه اياه في الزمان الثاني فكما ان انصافه بالوجود  
 في زمان الحدوث مستند الى المؤثر كذلك انصافه به فيما بعده من  
 الازمنة مستند الى المؤثر ايضا والاول هو انصافه باصل الوجود  
 والثاني هو انصافه ببقاء الوجود فهو وجوده ابتداء وفي  
 استمراره محتاج الى المؤثر المزمع بقاء الوجود ويديه له على  
 معنى انه يجعل منصفها بالوجود ويديم له ذلك الانصاف  
 المعنى معنى انه يوجد انصافه بالوجود ويوجد واما انصافه  
 به لان الانصاف به ودوامه امران عدمنا وبهذا سقط ما قبل



ان تاثير المؤثر حال البقاء ان كان في الوجود يلزم كتحصيل الحاصل  
وان كان في امر متجدد لم يكن المؤثر موجدا للباقي بل لا و اخر  
فلا يكون مؤثرا في البقاء لانا نقول ان تاثير المؤثر حال البقاء  
في الوجود وقوله يلزم كتحصيل الحاصل ممنوع وانما يلزم لو كان  
تاثيره في اصل الوجود لكنه ليس كذلك بل في بقائه ويقاوه  
وان كان او امتجد الكنه ليس وجودا ابتدائيا حتى يلزم  
من كون تاثير المؤثر في امر متجدد وان لا يكون المؤثر موجودا للباقي  
ولا في جهة لانها من خواص الاجسام خلافا للشيئية ومكان والزم  
قدم المكان او حدوث الواجب لان المتكسر محتاج الى المكان والمكان  
مستغن عنه لجواز الخلل فيلزم احتياج الواجب لتفتت المكان لانه  
من خواص الاجسام وزمان لانه عبارة عن امر متجدد بشدته متجدد  
اخر فلا يتصور ذلك في القديم وعند الحكماء عبارة عن مقدار  
حركة الفلك الاعظم فلا يتصور فيما يتعلق له بالحركة والجهة  
اصلا وان لانه طرف الزمان ثم وجوده مقارن للزمان والآن  
وحاصل مع حصولها ولا يلزم منه كونه واقعا فيهما ولا مصور  
اي ذر صورة وشكل ولا محدود اي ذر حدودها ولا معدود اي ذر  
عدد لان كلها من خواص الاجسام ولا يتجدد مع غيره الاتحاد والخلق  
على معان ثلاثة الاول ان يصير شيئا اخر من غير ان يزول عنه  
شيئا او ينضم اليه شيء مثل ان يصير زيد عمر او هذا المعنى محال  
في الواجب والمتكسر لان التغيرات بينهما من مقتضى ذاتها فلا يزول  
عنهما ولان الهوتين ان عدا بعد الاتحاد وحدث او اخر  
فلا اتحاد وان عدم احدهما فقط فلا اتحاد ايضا ولا اتحاد للمعدوم  
مع الموجود وان بقا بعد الاتحاد فمما اثبت ان فلا اتحاد ايضا فان

قبل يجوز ان يقع ذاتا بهما بصفة الوحدة بعدا كما ان اثنين  
فالجواب ان المدعى امتناع الاتحاد الاثنين بان يصير زيد عمر او  
مع بقا بهما معا لا ذول صورة الاثنين عن شيء وحدث  
صورة الوحدة فيه واذا فرضنا بقا بهما بصفة الوحدة بعد  
ما كان اثنين كان البقاء هو الاول والموضوع للوحدة والكثرة  
معا لا كل واحد من الوحدتين المقومتين للكثرة فيلزم اجتماع  
المتقابلين في محل واحد وانه محال والثاني ان ينظم اليه شيء اخر  
فيتصل منها شيء ثالث كما يقال صار الشرب طينا والخشب  
سرا والثالث ان يصير الشيء شيئا اخر بطريق الاستحالة  
وفيما كان او تدريجيا كما يقال صار الماء سوا والاسود ابيض  
ففي الاول زال حقيقة الماء بزوال صورته النوعية عن هيولاه  
وانضم اليه تلك الهيولة صورة نوعية اخرى التي هي للهواء  
فحصل حقيقة اخرى وفي الثاني زال صفة السواد عن الموضوع  
بها وانصف بصفة اخرى هو البياض وكلها محال في حقيقة اما  
الثاني فلان احدهما ان لم يكن حالا في الاخر امتنع تحقق منهما حقيقة  
واحدة وان كان احدهما حالا في الاخر فان كان الواجب حالا  
فهو يتنا في الوجوب وان كان هو محلا والاخر حالا فيكون  
ذلك الاخر عرضا فلا يحصل منهما حقيقة واحدة لان المركب  
من المحل والعرض محال او اعتباره فان قيل لانه لا يحصل من  
المركب من المحل والعرض محال ما هي حقيقة كيف وان الاشتراك  
نفي الصورة النوعية الجوهرية وادعوا ان انواع الاجسام  
مؤلفة من المادة والعرض القائم بها كالسرا والمركب من قطع  
الخشب والهيئة الاجتماعية التي هي عرض وليس ذلك لم لا يجوز

لان شيئا من الوحدتين اذا لم يقدم  
لانا فرضنا بقا بهما كان الكثرة  
متحققة ايضا فيلزم اجتماع المتقابلين  
معه



بيانه انه اذا كان ممكن معدود معين  
 كعشرة رجال مثلا وقصرت ذكر واحد  
 منهم فان اودت ذكره لم يكن واحداً من  
 ذلك المعدود مع قطع النظر عن وقوعه  
 في مرتبة معينة من مراتب احواله حيث يلفظ  
 واحداً واحداً مضافاً الى ذلك المعدود فقلت  
 هذا واحد العشرة او احد العشرة وان اردت  
 ذكر واحد منهم مع اعتبار وقوعه في مرتبة  
 العدودية وذلك على وجهين احدهما ان  
 يقصد الى ذلك الواحد المرامي في مرتبة العدودية  
 بالنظر الى حاله اي في مرتبة التي هو فيها من المعدود  
 لا باعتبار عددها كالثالثات اي الواحد  
 من الثلاثات الواقعة في الدرجة الثالثة  
 من مراتب الثلاثات والثاني ان يقصد  
 الى ذلك الواحد المرامي في مرتبة مع النظر  
 الى الدرجة التي تحت درجته ايضا فيكون  
 ذلك الواحد واقعاً في درجته بسبب انضمام  
 اليه ما تحته نحو ثالث اثنين اي واحد من ثلاثتين  
 بسبب انضمامه الى اثنين يعني مصير  
 اثنين ثلاثته وهذا معنى قولهم احد ثلاثتين  
 باعتبار التخصيص هذا فمراوهم بثالث  
 ثلاثة هو المعنى الاول والثاني والثالث  
 فان قيل لم قال ثالث ثلاث دون واحد  
 ثلاثة قلنا حكاية لقول النصارى

ان يكون الواجب مع ذلك الغير محلاً للجزء والصوري يحصل  
 من المركب من الواجب مع ذلك الغير والجزء الصوري ما بهيته  
 حقيقة كما في العناصر المتزوجة التي يكملها صور الواحد الثالث  
 قلنا انه باطل الاستدلال احتياج الواجب الى الجزء الاخر وانفصاله  
 منه كما في صورة تركيب العناصر وذلك محال على السمع ودعوى  
 تخصيص احتياج اجزاء المركب ببعضها البعض وانفصاله منه بصورة  
 المركب التي لا يكون الواجب جزء منها غير مسموعة والثالث  
 فلان الاستحالة والنقبة محال على السمع ولا يحل في غيره لا بطريق  
 حلول الشيء في المكان لانه منزه عن المكان ولا بطريق حلول  
 العوض في المحل الاستدلال بالاحتياج المنافي للوجوب وكما في الحاد  
 وكما في الاتحاد ولا حلول في ذاته مع كذا في صفاته بل هو اول  
 لاسمائه انتقال الصفات عن الذات واعلم ان الاحتمالات  
 التي يذهب اليها او يهاجم المخالفين في هذا الاصل ثمانية حلول  
 ذاتها او صفته في بدن الاشياء او روجه وكذا الاتحاد والكل باطل  
 والمخالفون منهم النصارى ومنهم منتمون الى الاسلام اما المتأخر  
 وهم القائمون بالاقيام الثلاثة وهو الوجود والعلم والحياة  
 المعبر عنها بالاب والابن وروح القدس ويعتقدون بها لذوات  
 الثلاثة لوجود العالم وحدونه الا انهم يخشون ان يتشابهوا  
 بالذات وكسوها بالصفات فقالوا ان الله تعالى جوهر قائم  
 بذاته واحد ثلاثة اقيام وهو المراد بقوله تعالى قالوا ان الله ثالث  
 ثلاثة احد ثلاثة لا باعتبار التخصيص ولا باعتبار وقوعه في مرتبة  
 العدودية بل بكونه واحداً من ذلك المعدود والثلاثة كما قالوا  
 ان افتون العلم اخذت بحسب المسيح عزم وثورعت يناسونه

بطريق

بطريق الامتناع كالجزم بالباء او بطريق الكسوف كاشراق الشمس  
 فيكون على بلور او بطريق الانقلاب كالجزم وما بحث صار لاله  
 هو المسيح وهو المراد بقوله تعالى قالوا ان الله تعالى هو المسيح وقيل  
 الاول قول طائفة منهم والثاني قول طائفة اخرى منهم وهذه  
 جهالة عظيمة منهم ومن هنا ظهر فساد ما في شرح المقاصد حيث  
 قال اما النصارى فقد ذهبوا الى ان الله تعالى جوهر واحد ثلاثة  
 اقيام هي الوجود والعلم والحياة المعبر عنها عندهم بالاب والابن  
 وروح القدس ويعتقدون بالجوهري القائم بنفسه وبالاقيام الصفات  
 وجعل الواحد ثلاثة جهالة او ميل الى ان الصفات نفس الذات  
 وانفسارهم على العلم والحياة دون القدرة وغيرها جهالة  
 اخر اشتبهوا في قول المولى الجناب من غايته جهلهم جعلوا الذات  
 الواحدة نفس ثلاث صفات وقالوا انه جوهر واحد ثلاثة  
 اقيام وارادوا بالجوهري القائم بنفسه بالاقيام الصفات انتهى  
 وجه فسادها بوجهين الاول انهم ما ارادوا بالاقيام الصفات  
 بل ارادوا بها الذات الا انهم خاشعوا عن التعبير بالذات وعبروا  
 عنها بالصفات لانهم صرحوا في تنقالات اقنوم العلم بالبدن عيسى  
 والانتقال لا يتصور الا في الذات دون صفات لان الاعراض  
 لا تنقل عن كائنها ومنه ظهر انه لا وجه لقوله او قيل ان الصفات  
 لا تتفرق كذا وصحوا ايضا في بحث الصفات حين قال المتكبرون بزيادة  
 الصفات بان النصارى قد كفروا باثبات ثلاثة فذلك كيف لا يكفر  
 من اثبت ثمانية قدما بان النصارى اثبتوا ذوات ثلاث قدما  
 ولكن لا ثبت ذوات بتعدد قدما بل ثبت ذات واحدة مدعية  
 وثمانية صفات قدما فلا ينبغي التكفر وايضا ان مع الاقيام

على ما صح به علمنا في بحث اثبات  
 صفات الله تعالى في الرد على من انكر  
 زيادتها على ذاته تعالى كما ينبغي بيانه



هو الاصل وقد عبّر واعني بالاب والابن وروح القدس ومنه  
ظهر انه لا وجه لقول او ميل الى ان الصفات الاخره لان هذا القول  
انما يصح على تقدير كون المراد بالاقنوم الصفات وليس كذلك كما  
عرفت والثاني انهم جعلوا الذات الواحدة ثلاثة حتى تمنع عليهم  
انه من غاية جهلهم بل جعلوا البدع واحدا من الذوات الثلاثة  
وقالوا ان العدد ثلث ثلاثة ولعل مثل غلطهما انهما جعلوا لفظ  
الواحد في قول النصارى الله جوهر واحد ثلاثة اقايم صفة لفظ  
جوهري وجعلوا ثلاثة اقايم حبة اثانيا وليس الاو كذلك بل لفظ  
الواحد مضاف الى ثلاثة اقايم كما ان لفظ ثلث في قوله ثم  
ثالث ثلاثة مضاف الى ثلاثة واما المنتمون الى الاسلام منهم  
بعض غلّا الشبهة القائلون بانه لا يمتنع ظهور الروحانية بالجسم  
كظهور جبرائيل عزم في صورة دحية فلا يبعد ان يظهر الله في  
صورة بعض الكاملين واو الى الناس بذلك على اولاده و  
منهم بعض المنصوفة القائلون بان السالك اذا امن في السكون  
وخاض لجه الوصول في ما يحل الله فيه كالنار في الحجر كسب لا يميز  
او يتحد به بحيث لا اثنية وصح ان يقول انا هو وهو انا وانا الله  
وح يرفع الاو والنهي ويظهر من العجائب والغرائب ما لا ينصور  
من البشر وبطلانها ظاهري وقال بعض المنصوفة ان الموجود والظاهر  
لما لم يكن حقا فقط لاستحالة احاطة الحدودية واكتناها بكنهه  
ولا حلقا فقط لاستحالة قيام ما سوا الحق بدونه لاستحالة قيام  
المعلول بدون العلة حيار الموجود حقا خلقا واذا وصل اليه  
مرتبة العقول اى الجلو التام عن الانحراف الخلقية والجهات  
الاحكامية واحكام العادات والمرادات الخلقية يلزمه ان لا يثبت

من موجودية شئ سور الحنف وصدده ولهذا قالوا اذا تم الفقر فهو ابدية  
واذا وصل رتبة الفقر التام يصح ان يقال انا اهد ولا يخفى بطلانه ولا يقوم  
بذاته حادث قيل لانه لو جاز ذلك لزم جواز وجود الحادث  
ازلا واللازم باطل اما بطلان اللازم فظاهرا اما اللازمة فلا  
قابلية للذات ذلك الحادث من لوازم الذات واللازم الا  
نقله من الامتناع الذاتي الا لا مكان الذاتية واذا كانت  
القابلية من لوازم الذات القديمة يكون ازلية ايضا وذلك  
يقضي ازلية المقبول الحادث ايضا واجيب عنه بان  
اللازم مما ذكرتم هو ازلية صحة وجود الحادث وهو ليس  
بمحال فان صحة ازلية والمحال هو صحة ازلية وجود الحادث  
وهو ليس بلازم لان ازلية الامكان يقابرا مكان الازلية  
ولا يستلزم فلا وجه ان يقال ان قيام الحادث به من امارت  
الحادث فان قيل انه مع ينصف بالاضافة ككونه حالق  
زير وحالق عمرو رازق بكر الى غير ذلك من الاضافات  
الحادثة بعد ان لم يكن قلنا المراد بالحادث هنا نفس الصفة  
الحقيقية سواء كانت ذات تعلق كالعلم والقدرة والارادة  
او كالوجود والحياة لا تعلق بهذه الصفات واضافاتها  
الى الحوادث ولا اسلوب ككونه غير رازق لزيد الميت اسلوب  
والاضافات ليست من الصفات الحقيقية وقد يستدل عليه  
بان ما يقوم بذاته مع لا بد وان يكون من صفات الكمال  
فان كان حادثا لكان حاليما عنه في الازل والحلو عن صفة  
الكمال نقص والعدم منتزه عن النقص واورد عليه بان  
لازم ان كل ما يقوم بذاته مع لا بد ان يكون من صفات



الكمال لم لا يجوز ان ينصف بما لا كمال في وجوده ولا نقص  
في عدمه لان البرهان انما قام على نفي الانصاف بالتقايص  
واما ان كل ما ينصف به لا بد ان يكون كمالا فلا يبرها عليه وكلم  
ذلك فلانم ان الملو عن صفة الكمال نقص لم لا يجوز ان ينصف  
حال الملو عنه كمال اخر يكون زواله شرطا لحدوث هذا الكمال  
بان ينصف دائما بنوع كمال يتعاقب افراده من الازل الى الابد  
قلنا هذا ممتنع على جواز التمسك بالامور الموجودة المتعاقبة فان  
حارقيها والا فلا لكن التحقيق عدم جوازها كما تقدم فان قيل  
هذا الدليل جاز في اسباب والاضافات مع تخلف المدعى قلنا  
لانم جريانه فيها فانها ليست بصفات حقيقية بل اعتبارات  
حاصلة من النسبة الى الغير ولو سلم ذلك فلا نسلم انها من صفات  
الكمال حتى يكون الملو عنها في الازل نقصا بل قد مدعى ان الملو عنها  
في الازل كمال مظهره استنباره مع بالقدم الزمان كما استأثره  
بالقدم الذاتية على انه يمكن ان يقال ان وجود العالم في الازل  
ممتنع فلا يكون عدم ايجاده في الازل نقصا كما لم يكن عدم شمول  
قدرته للممتنع نقصا فان قيل قد نفى ان امكان الممكن ازل وان  
ازلية الامكان يستلزم امكان الازلية لان امكانه اذا كان ازل  
لم يكن هو ذاته مانعا عن قبول الوجود في شئ من اجزاء الازل  
فيكون عدم منعه لقبول الوجود او استمراره في جميع تلك  
الاجزاء فاذا نظر الى ذاته لم يمنع من انصافه بالوجود في شئ  
مستبها بل جاز انصافه به في كل منها لا بد لا فقط بل معا ايضا  
وجواز انصافه في كل منها هو امكان انصافه بالوجود المستمر  
في جميع اجزاء الازل بالنظر الى ذاته فكان ازلية الامكان

مستدركة

مستدركة لامكان الازلية فكيف يمنع وجوده في الازل اجيب عنه  
بانه ان اراد بقوله لم يمنع من انصافه بالوجود في شئ منها ان  
ذاته لا يمنع في شئ من اجزاء الازل من الانصاف بالوجود  
في الجملة بان يكون قوله في شئ منها متعلقا بعدم المنع فيكون معناه  
انه لا يمنع في شئ من اجزاء الازل من الوجود فهو بعينه ازلية  
الامكان ولا يلزم منه عدم منعه من الوجود الازل الذي هو امكان  
الازلية وان اراد به ان ذاته لا يمنع من الوجود في شئ من اجزاء  
الازل بان يكون قوله في شئ منها متعلقا بالوجود فهو بعينه  
امكان الازلية والنزاع انما وقع فيه فيكون مصادرة على المطلوب  
ولا يجوز عليه الكذب لانه نقص في حق العباد فضلا عن الله تعالى  
فيل ان من جواز الخلف في الوعيد يلزمه تجوز الكذب عليه تعالى  
واجيب عنه بوجهين احدهما ان الكذب لا يكون الا في الماضي  
والخلف لا يكون الا في المستقبل فلا يكون كذبا ورويان الكذب  
هو الخيبة الغير المطابق سواء كان في الماضي او في المستقبل ومن ثمة  
كذب الله تعالى المتناقضين في قولهم لن اخرجنكم لنخرجن معكم  
ولا نطيع فيكم اصد ابد او ان قوتلتم لنقتلنكم والذين شهد انهم  
كاذبون والثاني ان آيات الوعيد مشروطة بشروط معلومة  
من الآيات الاخر والا حادث منها الاصرار وعدم التوبة ومنها  
عدم عقوبته فيكون في قوة الشرطية فلا يلزم الكذب اصلا  
وثالثه قال ان العاصي ان اصر على عصيانه ولم يتوب يكون معا  
فيما اوبق قال المراد بآيات الوعيد انشا الوعيد والتهديد لا  
حقيقة الاحتمال كما قيل في قوله تعالى رب اني وضعتها انشئ  
انه لا انشا النحرز ولا متبعض ولا متجز اي ايعاض عاجزا



ولا مركب من اجزاء لان ماله اجزاء باعتبار تالفة منها  
 يسمى مركبا وباعتبار الخلاله اليها منبعضا متجزيا وهذا لانه  
 لو كان مركبا من الاجزاء الخارجية او الذهنية لاحتاج  
 الواجب لذاته في ذاته ووجوده الى تلك الاجزاء بنفس  
 الامر وجميع اجزاء الشئ وان كان نفس ذلك الشئ لكن  
 كل واحد من تلك الاجزاء ليس بنفس ذلك الشئ والمحتاج  
 في نفس الامر الى ما ليس بعينه ممكن فيلزم ان يكون الواجب  
 ممكنا فان قيل الممكن ما يحتاج في وجوده الى الغير وكل واحد  
 من الاجزاء وان لم يكن عين الشئ لكنه ليس غيره ايضا فلا بد  
 ان يكون الواجب ممكنا قلنا ان ما لا يكون عين شئ وان لم  
 يلزم كونه غيره في الاصطلاح لكنه غيره في اللغة والممكن ما يحتاج  
 الى الغير مطلقا لغة واصطلاحا ثم المراد بالغير في تعريف الممكن  
 هو الغير الذي لا يكون المحتاج من مقتضى ذات المحتاج اليه فلا يتغير  
 بصفات البدع فانها وان كانت غير الذات لغة الا انها من  
 مقتضيات الذات بخلاف الكل فانه ليس من مقتضى ذات الجزء  
 فيكون بالاحتياج اليه ممكنا لا يحتاج الى الغير لغة هذا ما  
 ذكره في نفي التركيب مطلقا من اجزاء خارجية وذهنية و  
 اقول في استلزامه اليه الذهنية نظرا لانه ليس معنى كون الاجزاء  
 العقلية اجزاء لما هيته الا ان العقل تنزع في نفس الذات  
 مع قطع النظر عن عوارضها مفهومات متعددة ينقلها بها  
 وسمى اعمها جنبا واحضا فصلا وهذه المفهومات وان كانت  
 متغايرة ماهية ووجودا في الذهن الا انها صور شئ واحد  
 في حد ذاته بسيط لا تقدر فيه اصلا بل غاية ان ذلك البسيط

كان كمن

كان بحيث يجوز ان يؤخذ منه بدون عوارضه مفهومات  
 متعددة محمولة عليه فاذا كان كذلك فان ارادوا يقولون  
 لزم احتياج الواجب في ذاته ووجوده الى الغير هذا القدر المذكور  
 انفي احتياج البسيط في حد ذاته الى الصور المتنوعة منه عند  
 العقل فلان استحالته واستلزامه الامكان وان ارادوا به معنى  
 ان فلا بد من بيانه فان قلت قد نقرر في محله ان الموجود في  
 الذهن هو عين الماهية الخارجية لا شئها عند المحققين مخ  
 يكون الماهية على تقدير تركيبها في الذهن من الجنس الفصل مركبة  
 في حد نفسها من امرين محتاجة الى كل منهما فيلزم الامكان قلت ان  
 الاجزاء العقلية وان كانت متغايرة بحسب الذهن الا انها متحدة  
 بحسب الخارج ماهية ووجودا والافاقا ان يختلف ماهية ونتجه  
 وجودا او يختلف ماهية ووجودا معا وعلى الاول ان قام  
 ذلك الوجود الواحد بكل واحد من تلك الاجزاء لزم حصول شئ  
 واحد في حال متعددة وان قام بحجوعها من حيث هو لزم وجود  
 الكل بدون وجود الجزء وكلها محال لان وعلى الثاني يلزم ان  
 يستلزم كل احدى على الاخر وعلى المركب منهما هو هو لان الامور  
 المتمايزة بحسب الخارج في الماهية والوجود يمتنع حمل بعضها  
 على بعض وعلى المركب منهما بالمواطنة وان فرض بينهما اى  
 ارتباطا ممكنا وذات الحال فثبت انها متحدة بحسب الخارج فباعتبار  
 وجود الخارج لا تركيب فيها اصلا فذاته البسيط كافية  
 في وجودها الخارجى من غير اعتبار امر اخر معها وباعتبار الوجود  
 الذهنى يكون مركبا ومحتاجا للاجزاء ولان استلزام هذا الاحتياج  
 الامكان المتنافى لا موجب وانما يستلزم الامكان الاحتياج

اى لا يقال المركب من الامور  
 المتمايزة المتغايرة هو هذا  
 الواحد وذلك الواحد  
 مه

ج



في الوجود الخارجي والحاصل ان الارب البسيط الذي لا يتعدد  
 فيه اصلا بحسب الخارج لانه ذاته ولا في وجوده اذا وجد في العقل  
 فصل العقل لا مفهوميين متمايزين وهذا التفصيل والتكثير انما  
 هو في الذهن لانه الخارج فيكون البساطة لازمة لما هيته بالنظر  
 الى وجودها الخارجي وانتهى كمالها هو كسب من واستحالة هذا  
 واستلزامه الامكان ممنوع فان قيل لو كان الشيء البسيط  
 في الخارج مركبا في الذهن لزم ان يكون حكم العقل بالتركيب  
 جهلا وان يكون للبسيط في الخارج صورتان متغايرتان  
 مطابقتان له وكلما هما محالان اما الاول فظاهر واما الثاني  
 فلان مطابقة احد المتغايرين له ينافي مطابقة الاخر له فلما  
 كل من المقدمتين ممنوع اما الاول فلان كون حكم العقل  
 بالتركيب للذهن جهلا ممنوع والاستدلال بالثاني فلانه ان  
 اراد ان الصورتين متغايرتان بحسب الخارج فهو ممنوع وان اراد  
 انهما متغايرتان بحسب الذهن فليس يمكن المطابقة انما بحسب الخارج  
 لا بحسب الذهن ولا امتناه لان النتائج من خواص الاجسام و  
 ولا يوصف بالمائية اي بالمجانسة للاشياء يقال ما هذا الا  
 من اي جنس هو لان المجانسة يوجب تمايز الماهيات الاخر بقصود  
 مفهومه قبله لزم التركيب من الجنس والفصل وقد ثبت انه غير مركب  
 لامن اجزاء خاضعة ولا من اجزاء ذهنية ولا يخفى عليك انه يرد  
 عليه ما ذكرناه من منع عدم تركيبه من اجزاء ذهنية وجوز بعض  
 المتكلمين اطلاق المائية عليه بضمك بما روي عن ابي حنيفة  
 رحمه الله انه كان يقول ان الدماينة لا يعلمها الا هو والجواب  
 بعد سلم صحة الرواية عنه معناه ان له اسما لا يعلمه الا هو

فان ما قدر

فان ما قيل به عن الاكم قال ابو منصور انما تريد ان سائر  
 سائر عن الله مع ما هو قلنا ان اردت ما اسمه فالحق الرحمن  
 الرحيم وان اردت ما صفة فجميع بصيرة وان اردت ما فعله  
 فالحق المحامدات وان اردت ما ما هيته فهو متعال عن المثال  
 والتجسس ولا ضده لان الضدين هما الشبها للذات بحسب جنس  
 واحد وقد ثبت انه نوع لا جنس حتى يتدرج هو مع ضده تحت  
 وليس بوالد ولا مولود لقوله مع لم يلد ولم يولد ولان الولد  
 لا يدوان يكون من جنس الوالد لانه من مائه وقد ثبت انه نوع  
 حائض لجميع ما سواه فلو كان له ولد لزم ان يكون حائضا لولده  
 والخلق ليس من جنس الخلق وللبا نزل واجب وجوده لذاته  
 والا لكان واجبا لغيره فيكون حادثا لان علته الاحتياج الى العلة  
 هي حدوث وقد ثبت قدمه وعلى تقدير كونها الامكان كما هو  
 مذهب الحكماء لا بد ان يستند الى واجب يكون وجوده لذاته  
 فطحا للدور والتب والوجوب كذا انه يقال على ثلاثة معان  
 الاول عدم احتياج الذات في وجوده الى الغير استغناء  
 وجوده عن الغير وهو صفة الوجود والثاني كون ذاته مقتضية  
 لوجوده وهو صفة الذات بالقياس الى الوجود والثالث  
 الشيء الذي يمتاز به الذات عن غيره والاول غير الذات بالاتفاق  
 لكنه امر اعم مباد والثالث عينه بالاتفاق لان الذات  
 لا اجبى بمتياز ينفه فيكون ما به امتيازها نفس فلا بد ان  
 يكون الوجود في المعنى الثالث بالواجب والمعنى الثاني عين  
 الذات عند الماندرية والحكماء وغيره عند الاشعرية على ما  
 في التعديل فان قيل يلزم على القول بالعينية ان لا يكون ذات



الباري مع واجب لان وجود الواجب عندهم عين ذاته والشي  
لا يقتضي نفيه والا لزم تقدمه على نفيه اجيب عنه اولاً بان  
دانه تع واجب بالمعنى الاول والثالث وان لم يكن واجباً  
بالمعنى الثاني عندهم وثانياً بان معنى قولهم ما يقتضي ذاته وجوده  
ان ذاته بحيث لا يجوز ان لا ينصف بالوجود لان هناك  
اقتضائاً تائيداً وفيه نظر لان الوجوب بالمعنى الثاني او ثبوت  
فلا يجوز نفيه بالعدم وثالثاً بان الوجوب بالذره عين  
الذات هو الوجود الخاص والوجود المطلق عارض له وهو غيره  
فيكون الوجود الخاص الذره عينه مقتضياً للوجود المطلق  
فليكن المراد بقولهم الواجب ما يقتضي ذاته وجوده ذلك  
فيكون واجباً بالمعنى الثاني ايضا ورد بهذا بان معنى اقتضاء  
الذات للوجود ان يقتضي الذات كونه موجوداً الا ان يقتضي  
كونه فرداً من افراد الوجود فان الواجب ما يقتضي ذاته  
كونه موجوداً كما ان المنع ما يقتضي ذاته كونه معدوماً فافتضاء  
الوجود الخاص الوجود المطلق بان يكون فرداً من افراد  
لا يكون وجوباً اذ لو كان الواجب ما يقتضي ذاته ان يكون  
وجوده كان المنع ما يقتضي ذاته ان يكون عدماً فيلزم ان  
يدخل ما يقتضي ذاته ان يكون موجوداً لا وجوداً وما يقتضي  
دانه ان يكون معدوماً لا عدماً كشيء البار واجتماع الوجود  
النقيضين في القسم الممكن اذ لا مجال لقسم اخر واللازم باطل  
فاللزم مثله لا يقال يجوز ان يكون مراد من قال ان الوجود  
الخاص الذره عين ذات البار مقتضى للوجود المطلق  
ان ذات البار وجود خاص يقتضي كونه موجوداً

بالوجود المطلق لانه يقتضي كونه فرداً من افراد الوجود  
المطلق لانا نقول يلزم ان يكون ذات البار موجوداً  
بوجوده وانما تحصيل الحاصل ولا يمكن ان يجاب عنه بان  
الانصاف بالوجود المطلق في ضمن الانصاف بالوجود  
الخاص ولا محذور فيه الا ان يراد ان الجسم اذا انصف بفرد  
من البياض كما منصفاً بمطلق البياض في ضمنه قطعاً لان  
ذات البار على هذا التقدير يكون منصفاً بالوجود المطلق  
اشتقاقاً ولا كذلك انصافه بالوجود الخاص بل لا انصاف  
هناك اذ هو عينه فان اجيب بان الوجود الخاص عين ذاته  
لا وجوده وانما وجوده هو الوجود المطلق فذاته الذره وجوداً  
بوجوده وانما اللازم كون الوجود الخاص موجوداً بالوجود  
المطلق ولا محذور فيه قلنا يجب ان يكون الواجب تع ذاماً بهيته وجوباً  
مغايراً لما بهيته غاية الامر ان تلك الماهية وجود خاص به يقتضي  
عن القائلين بغيره الوجود للذات لكن يغتور مقصودهم  
من اثبات كون ذات البار عين وجوده وهو ان يكون ذات  
البار في اعلى مراتب الموجودات لانهم قالوا مراتب الموجودات  
في وجودية ثلاث اذناها الموجود بالغيري يكون وجوده من  
غيره كما في الممكنات واوسطها الموجود بالذات بوجوده هو  
غيره الا يقتضي ذاته وجوده وهذا حال واجب الوجود على  
مذهب القائلين بزيادة الوجود على ذاته وغيره واعلاها  
الوجود بالذات بوجوده عينه وهذا حال واجب الوجود  
على مذهب الحكماء والفرق بينه وبين مذهب القائلين بزيادة  
الوجود ان تصور ان تلك الوجود عن الذات محال على مذهب



القائلين بزيادة واما نفس الانفكاك فحال على المذهبين  
قال بعض المحققين من اصحابنا معنى اقتضا ذاته وجوده  
تحقق ذاته بحيث يميزه عن قابلية العدم فيكون ذاته واجبا  
بالمعنى الثاني ايضا ويكون وجوبه عين ذاته ومقتاه عند  
القائلين بغيرية الوجود وهو النسبة بين الذات الوجود  
فيكون غير الذات عندهم مفلى هذا يكون النزاع بينهما لفظيا  
كما اذا حمل مراد القائلين بالعينية على المعنى الثالث ووراد القائلين  
بالغيرية على تلك النسبة او على المعنى الاول هذا هو الكلام في  
وجوبه واما وجوده فاعلم انهم اختلفوا فيه على ثلاثة مذاهب  
فالاشارة ذهبوا الى ان وجود الواجب غير ذاته وكذا وجود  
الممكنات اما الاول فلو وجوده الاول ان وجوده لو كان محورا  
عن الماهية اي قائما بذاته غير قائم بماهية فوجوده عن الماهية اما  
لذاته فيكون كل وجود مجرد والان مقتضى الذات لا يختلف  
ولا يختلف عنه فبذلك ان يكون وجود الممكنات مجردا ايضا  
وهذا باطل واما لغيره فيكون مجرد وجود الواجب لعله منفصلة  
فلا يكون واجبا والثاني ان الواجب مبدء الممكنات فلو كان  
عبارة عن الوجود المجرد والقائم بنفسه مبدء الممكنات اما  
الوجود وحده او مع مبدء التجرد والاو ان يكون يقتضى ان  
يكون كل وجود مبدءا لما كان الواجب مبدءا له فيكون كل شئ  
من الاشياء التي يحمل عليها الوجود مبدءا لكل شئ منها حتى لنفسه  
وهذا لان الوجودات متساوية تماثلية الماهية وهو باطل  
والثاني يقتضى ان يكون التجرد جزءا من مبدء الوجود وهو  
محال لا استلزامه تركيب الواجب لذاته والثالث ان الواجب

ولا يستلزم انه ادب ثابت  
الصانع لانه لا جازكون المركب  
من العدم وهو التجرد ومن الوجود  
موجودا مع كونه هذا المركب معدوما جاز ان يكون العدم  
العرف ايضا موجدا كما في سره المواقف  
سبعة

نسبة

نسبة بين الذات والوجود والنسبة يقتضى مقابلة المنسب  
والجواب عن الاول والثاني ان النزاع ليس الوجود المطابق  
الذي هو مشترك معنى بين جميع الوجودات فانه غير الذات  
في جميع الوجودات واجبا او ممكنا بالبداهة بل في الوجود  
الخاص وهو عين الذات وقائم بنفسه مبدءا للممكنات في الواجب  
وقوله فبذلك ان يكون وجود الممكنات مجردا ومبدءا لكل شئ  
ممنوع واما يلزم لو كان الوجود الواجب الخاص ما ويا رب الو  
الوجودات الخاصة الممكنات في الماهية ولكنه مخالف لها في الماهية  
لان الاشياء كوجود المطلق بينها وان كان ما التواطي لا بالشك  
لاستلزامها وبها وتماثلها في الماهية لجواز ان يكون او عارضا  
لها خارجا عن ماهيتها فاذا كانت الوجودات الخاصة المندرجة  
تحت الوجود المطلق متخالفات متشاكلات في العوارض  
فكل فرد من تلك الوجودات حصه من ذلك العارض فيكون  
في الممكن ثلاثة اشياء الماهية والوجود الخاص للماهية والوجود  
النسبي العارض للوجود الخاص وفي الواجب شيان الوجود الى  
الذي هو عين الذات وقائم بنفسه والوجود المطلق العارض  
لذلك الوجود الخاص بل نقول ان الوجود المطلق مقولنا  
بالشك في لانه عرض لازم للوجوب للواجب لان تصور  
كان في تصور وعرض مقارن للممكنات لان ذوات الممكنات  
لا يبقى في عروضة لها بل يحتاج الى تصور نسبة الفاعل والجواب  
عن الثالث يمنع كون الوجوب نسبة بينهما بل هو عبارة  
عما يمتاز به الذات الواجب عن غيره او عدم احتياجه الى غيره  
على ذكرناه ولو سلم انه نسبة بينهما ولكن لا تسلم انها تقتضى



الفائرة لان التناقض ليس في الوجود المطلق المشترك بل في الوجود  
 الخاص فنقول ان وجوده الخاص الذي هو عين ماهيته يقتضي نفيه  
 عارضه الذي هو الوجود في المطلق فالوجوب عبارة عن اقتضاء  
 الوجود الخاص الوجود المطلق فيكون المفارقة بين الوجود  
 الخاص وبين المطلق ونحن لا نشكره لا بين الخاص والذات فان قيل  
 فكنا سائر الوجودات الخاصة الممكنات مقتضية بذواتها لما  
 لعارضها الذي هو الوجود المطلق فيكون واجبة قلنا تلك  
 الوجودات الممكنة ليست مستقلة في اقتضاء عارضها لانها في  
 ذاتها محتاجة الى غير ما فكنا في اقتضاءها المنفرد على ذاتها بخلاف  
 الوجود الواجب في ذاته مستغن عما عداه بالكلية واما الثاني فلو جوه  
 ايضا الاول ان ماهيته الممكن من حيث هي تقبل العدم ومع الوجود  
 تكاياه فلو كان عينها او جزئها لا تقبل العدم بل كانت تباي العدم  
 من حيث هي ايضا اما على الاول فلان الشئ ياتي بقول نقيضه واما  
 على الثاني فلان الماهية في توخر مع الوجود لان الكل يوافق خذ مع  
 اجزائه والما خور مع الشئ لا يقبل نقيض ذلك الشئ والعدم تقبض  
 الوجود واجيب عنه بانك اذا اردت بقبول العدم ان الماهية  
 الممكنة تثبت في الخارج خاصية عن الوجود منصفة بالعدم فلم  
 لان الماهية حال العدم لا تثبت لها في نفسها عندنا بل هي نفي  
 محض وان اردت به ارتفاع الماهية بالكلية فلا تخم ان الوجود  
 لو كان نفس الماهية او جزئها لم تقبل من حيث هي العدم لان  
 الوجود نفس يرتفع بالكلية لانه اذا ارتفع الماهية الممكنة  
 فقد ارتفع وجودها فطعا اذ لا يجوز قيام ذلك الوجود بذاته  
 ولا بعينه تلك الماهية ولو قام بها لم يكن من نفي بل موجودا واذا

لانها ان لم تقبل العدم ارتفع عنها الوجود  
 وانصف بالوجوب الذاتي واما اطل  
 مبهمة

خلافا للمعنى لان الماهية لا تثبت  
 في نفسها حال العدم عندهم  
 مبهمة

ارتفاع

ارتفاع الوجود نفس بالكلية وانصف اشتقاق بنقيضه الذي هو  
 العدم جاز ذلك في الماهية ايضا على تقدير كون الوجود نفسا  
 لوجوهها الثاني انه لو كان الوجود نفس الماهية لما افاد حمله عليها  
 وكان قولنا السواد موجودا كقولنا السواد ذو سواد والوجود ذو  
 وجود والثالث انه لو لم يكن الوجود رايدا على الماهية لكان نفسا  
 او جزءا والاول باطل لان الوجود مشترك دون الماهية  
 لان حقائق الموجودات متخالفة وكذا الثاني باطل اذ لو كان  
 الوجود جزءا لها لكان اعم الذاتيات المشتركة بين الموجودات  
 فكان جت لها محولا عليها وتمايز انواع المندرجة تحته بفضول  
 هي ايضا موجودات تكونها اجزاء للماهية الوجودية فيكون الوجود  
 جت لها ايضا فلها فضول او موجودات فيلزم الشئ اجزاء  
 الماهية الواحدة وانه محال اذ المركب لا يبدل من الانشاء الى البسيط  
 وايضا الوجود اما جوهر فلا يكون جزء من الوحد واما عرض  
 فلا يكون جزء من الجوهر واجيب عنه يا حتميا كونه جزء منها بان  
 يقال انه قد يكون جت للانواع عرضا عاما للفضول كالجوهر  
 فانه جنس للانواع المندرجة تحته عرض عام لفضولها بل كل  
 جنس بالقياس الى الفضل الذي يقسمه عرض عام له فلا يلزم انه  
 في اجزاء ماهية واحدة وقور الوجود اما جوهر واما عرض قلنا  
 للجوهر ولا عرض فانها من اقسام الموجود والوجود ليس  
 من اقسام الوجود لاشتماله ان يكون الشئ مندرجا تحت  
 المتصف بذلك الشئ هكذا ذكره في الموافف وقال الخفيف  
 ان هذه الوجوه انما يفيد تقيارا لمفهومين اي مفهوم الوجود  
 والماهية كالسواء مثلا دون تغاير ذاتيهما والتنازع انما وقع



تفانير الذاتين لانه نقاير المفهومين فان عاكلا لا يقول ان  
مفهوم السواد هو بعينه مفهوم الوجود بل يقول ان ما صدق  
عليه السواد هو بعينه ما صدق عليه الوجود وليس لهما هويتهما  
متمايزتان في الخارج يقوم احدهما بالآخر كالسواد القائم  
بالجسم فان للسواد هوية ممتازة عن هوية الجسم بحسب الخارج  
وقد نامت الاول بالثانية قال وهذا التحقيق هو الحق وان  
لكان للماهية هوية ممتازة في الخارج مع قطع النظر عن الوجود  
وكان للوجود ايضا هوية اخرى حتى يمكن قيامها بهوية اخرى  
في الخارج والحال كان للماهية قبل انضمام الوجود اليها وجود  
اخر فيازم الشئ فلا يكون لهما هويتان متمايزتان في الخارج  
وزهب مباح الماتريدية وهو مختار في الحس لا شعور الى ان  
الوجود في الواجب ولكن عين الماهية واستدلوا عليه بانه  
لو كان زايده اعلمها لكان وصفا قائما بها والالم تكن موجودة  
اصلا ولو قام بها لكان مفتقرا اليها وهي غيره فيكون مفتقرا  
الى الغير والمفتقر الى الغير ممكن وكل ممكن محتاج الى علة مؤثرة  
وهي اما تلك الماهية او غيرها والثاني باطل والا حرافقة  
الواجب لذاته في وجوده الى الغير فلا يكون الواجب واجبا  
والاول باطل ايضا لانه لا يخلو اما ان يكون العلة تلك الماهية  
بقيد الوجود او بقيد العدم او الماهية المطلقة اعني الماهية  
بلا شرط شئ وكل من هذه الاحتمالات باطل اما الاول فلا سند له  
الدور والنسبة لان هذا الوجود ان كان عين الوجود والمقدم  
الماخوذ من العلة فالدور والاقال تسلسل ويلزم ايضا كون الشئ  
موجودا بوجودين او بوجود واحد مرتين واما الثاني فممتنع

اجتماع النقيضين في الماهية الواحدة اعني الوجود والعدم  
ولان المؤثر في الوجود لا بد وان يكون موجودا قبله في مرتبة  
الايجاد لان المالم يوجد لم يوجد فكيف يكون الماهية الماخوذة  
مع العدم علة في الوجود واما الثالث فلانه ان اريد بالماهية  
المطلقة ما لا يكون الوجود والعدم نفسها ولا جزاءها فغير  
مشبه لان العروض كاف في لزوم الحالات المذكورة والماهية  
لا تخلو عن عروض احد المتقابلين وان اريد بها ما لا يكون موجودا  
ولا معدوما اصلا لا بطريق العروض ولا بغيره فيلزم الوسطة  
وان تكون الماهية معروضة للوجود واللا وجود معا وهو  
اجتماع النقيضين وان اريد بها ما لا يعتد فيه الوجود والعدم  
وان كان لا ينفك عن احدهما في الخارج فعدم الانفكاك  
كاف في لزوم الحالة المذكورة لان قيام الوجود بها اما ان  
يقارن عدما فالنتناقض او وجودها فالدور والتشابه واجب  
عند وجوده الاول انهم ان ارادوا بالقيام قيامه بذات  
الواجب فيها ما خارجيا كقيام العرض بموضوعه فقولهم وان  
له يميز لم يكن موجودا ممنوع وان ارادوا بالقيام مجردا نصت  
الذات بالوجود فقولهم والمفتقر الى الغير ممكن ممنوع لان  
ذلك اذا كان المفتقر مالا عين خارجية يميزه على الذات  
في الاعيان والوجود ليس كذلك لانه من المعقولات الثانية  
لا يميز في الاعيان على الماهية الموجودة بل زيادته عليها في  
الاذهان فقط منها واعني عقلي لا هويته عينية فلا علة له  
في الاعيان اصلا لا الماهية ولا غيرها حتى يلزم بقيامها بالماهية  
ما ذكر من المحذور واعتدض عليه بوجهين اما الاول فلا ذلك



في الوجود المطلق وكلامهم في الوجود الخاص ورد هذا بان لم يتم  
برهان على ان هناك وجودا خاصا ورا الوجود المطلق الذي  
من المعقولات الثانية ولا بد منه فان قيل مدعاهم ان وجوده  
ليس بصفة موجودة زائدة على ذاته والاضد ليلهم فبحر  
كلامهم لانهم يقولون المراد بالقيام مجرد الانصاف و  
المفتقر الى الغير ماله عين خارجية فيكون ممكنا قلنا لا يلزم  
من ذلك ان يكون له وجود خارجي هو عين ذاته لجواز ان  
يكون صدق ذلك المدعى بانتفاء الوجود عيننا لا يتحقق مع عدم  
زيادته بل مرادهم بعينية الوجود نفى الوجود الخاص الزائد على ذاته  
فاذا لم يثبت وجود خاص بنى الوجود المطلق واما ثانيا فلان  
الوجود لو كان امر معدوما في الخارج كيف يكون الماهية مر  
موجودة في الخارج بهذا الوجود الذي فرض عدمه في الخارج  
وسلم انه معدوم في الخارج ولم يكن له هوية عينية لكن الماهية  
انصاف به بحسب نفس الامر فهو وان لم يحتج الى علة موجد له  
لكونه من الامور العقلية لكن له احتياج الى العلة باعتبار انصاف  
الماهية به لان ذلك الانصاف غير ذاته وقد ثبت عندهم  
ان كل ما يقار الشئ فان ثبوته لذلك الشئ او انصاف  
ذلك الشئ به او كونه هو او ما شئت فسمه فهو او ليس ينفى  
عن العلة فان الاثر لا يحتاج الى ما يجعله انما لان  
الماهية ليست محصورة اما في كونه او في غير محتاج الى علة  
التيه فتلك العلة اما غير الماهية فيلزم افتقار الماهية  
الواجبية في انصافها بالوجود الى اوجار عنها عنها  
فيلزم تقدمها على وجودها بالوجود لان العلة المباشرة

لا بد ان يتقدم على المعلول بالوجود فيلزم اما الدور او انه  
فان قيل ان ذات الواجب تع انصاف بالوجود وامتنع عدم  
انصاف به لم يكن هناك احتياج الى علة اصلا اذا لمحتج الى  
العلة هو الامكان فان شأن العلة ان ترجح احد الطرفين  
المساويين على الاخر فادالم يكن هناك طرفان متساويان  
في حاجة الى العلة قلنا لا شك ان الانصاف بالوجود في  
نفس الامر ليس مما يستغنى عما عداه بالكلية كما ذكرناه  
حتى يتصور كونه واجبا بالنظر الى نفسه ضرورة احتياجه  
الى طرفية اعلى الموصوف والصفة فهو من حيث هو لا يكون  
الاجازة حصوله ولا حصوله فلا بد في ترجيح احد جانبي حصول  
ولا حصوله من مرجح اما الماهية او غيرها فيلزم احد المحذورين  
المذكورين قطعاً ولقائل ان يقول بهذا مسلم في انصاف الممكن  
بالوجود واما في انصاف الواجب فلا والوجه الثاني اننا لانم ان  
علة الوجود يجب ان يكون متقدمة على معلولها بالوجود  
فان العلة لا شك في تقدمها على المعلول واما ان هذا التقدم  
بالوجود فمنوع لم لا يجوز ان يكون الماهية المطلقة علة لوجودها  
ففي تقدم عليه ذاتا لا وجودا الاثر ان ما هيئات الممكنات  
على قابلية لوجودتها مع انها لا يجب تقدمها عليها بالوجود  
والا لزم وجود الشئ قبل وجوده واذا كان تقدم العلة القابلة  
لا بالوجود فلم لا يجوز ان يكون تقدم العلة الفاعلية ايضا  
كذلك وهذا الوجه ذكره الامام الرازي وفيه ايضا نظر من وجهين  
احدهما انه لو جاز كون الماهية المطلقة قبل الوجود مؤثرا في  
وجود نفسها فلم لا يجوز ان تؤثر تلك الماهية قبل وجودها



في وجود العالم وح لا يمكن الاستدلال بوجود الاثار على وجود  
 المؤثر وتاثيرها ان العلة الفاعلية لا بد وان يكون موجودة  
 قبل الابد لان رتبة الابداء مؤخر عن مرتبة الوجود لان  
 عالم يوجد لم يوجد قطعا سواء كان ايجاد غيره او ايجاد نفسه  
 فلا يجوز ان يكون ماهية الواجب من حيث هو بدون الوجود  
 مؤثرا في وجودها بخلاف العلة الفاعلية فانها مستفيدة  
 الوجود والمستفيد للوجود لا بد وان يكون خاليا عن الوجود  
 قبل الاستفادة لاستفادة الحاصل محال فقياس العلة المفيدة  
 على العلة المستفيدة قياس مع الفارق ويبرر على ما ذكره الامام  
 ايضا انه اما ان اراد بالماهية المطلقة ما لا يكون الوجود والعدم  
 نفسها والايضاها او اراد ما لا يكون موجودا ولا معدوما  
 اصلا او ما لا يعين فيه الوجود والعدم وعلى كل من التقادير  
 الثلاث يلزم المحالات المذكورة في دليل المستدل فلا يصلح جوابا  
 عنه والوجه الثالث ما ذكره الامام انظر الى محصولة منع كون  
 وجود الواجب على تقدير زيادته وقيامه بالماهية محتاجا  
 الى فاعل مؤثر بناء على انه انزلى للاحتياج الى فاعل مؤثر فان  
 عنوان لزوم كونه ممكنا على تقدير زيادته وقيامه بالماهية  
 ان يحتاج الى علة فاعلية فلازم ذلك وان عنوانه احتياجه الى الغير  
 مطلقا فلم واستحالته ممنوع اذا الدليل لم يدل لا على قطع  
 تسلسل العلل وقطعه يحصل بالانتهااء الماهية موجودة بوجود  
 رابدها قبل فاعل هذا يكون الماهية سببا لوجودها فيلزم  
 المحذور المذكور المستدل قلنا لماهية في الاشياء الحادثة لا يكون  
 سببا للوجود فكيف في القديم ان عنوانا سببا لفاعل وان عنوانا

وجهها اخرى وهو انه لا يستغنى عنه فليكن كذلك والاستحالة فيه وانما  
 في تسلسل العلل فاذا انقطع فقد ابرهنت الاستحالة وما عدا ذلك  
 لم يوفق استحياته فلا يد من برهان على استحالة هذا ما ذكره الامام  
 وفيه نظر لانه قد تقرر ان كل وصف هو في نفسه مع قطع النظر  
 عن غيره لا انفصال له وكل ما كان كذلك كان حصوله ولا حصوله  
 بالنظر الى ذاته سواء فيحتاج الى فاعل يحصل بالضرورة سواء كان  
 قديما او حادثا يكون وجود الواجب ازليا لا يضيغ عن احتياجه  
 الى الفاعل في انصاف الذات به وكذا كونه او اعدميا لا يضيغ  
 عنه على ما تقدم وكذا كون انصاف الواجب مع ذلك الوجود  
 واجبا لا يضيغ عنه على ما تقدم ايضا وقوله الدليل لم يدل لا على  
 قطع تسلسل العلل قلنا انهم لا يدعون ان برهان قطع التسلسل  
 يدل على عدم زيادة الوجود بل يشتبهونه بدليل اخر بعد اثبات  
 منقطع التسلسل بان يقال لا بد ان يكون وجود ذلك المقطع  
 عين ماهية والا لا احتياج الى علة موجبة للانصاف به وهي  
 اما الذات فيلزم تقدمها على وجودها باوجودها وغيبها فلا  
 يكون مقطعا للتسلسل فيكون عينها وقوله الماهية في الاشياء  
 الحادثة لا يكون سببا للوجود قلنا لا لاشياء الحادثة مستند  
 وجودها الى مبدأ قديم بخلاف المبدأ الاول فان وجوده لا يجوز  
 استناده الى غيره والالم يكن مبدأ اول فتعين استناده  
 الى ذاته على تقدير زيادته على انهم لا يجزمون باستناده الى  
 ذاته حتى يقال لهم ذلك بل يوردون ذلك على سبيل التردد لا  
 بطلانه فاذا بطل كونه زائدا على الذات لزم كونه عينه او الجزئية  
 ظاهرة بطلانها واذا كان عينه يكون او وجودا فان قيل



فهم المرتبة الاولى ان الموجود له ذات ووجود

لو كان وجود بالزم التـ قلنا وجود الوجود عينه فلا يلزم  
التـ وزهب الحكماء الى ان الوجود عين الذات في الواجب  
غيره في الممكن اما الاول فلما ذكرناه في المذهب الثاني لكنهم  
لما اثبتوا الوجود الذهني خالفوا الاشهر فيما اختاره وقالوا  
ان الوجود بغير الحقيقة الخارجية الواجب ولكن دينا ومن لم  
يبث الوجود الذهني كالأشعر الخارجي وغيره من المتكلمين قال  
ان الوجود الخارجي عين الماهية مطلقا واما الثاني فلا ذكرناه  
في المذهب الاول اعلم ان الحكماء قالوا الواجب هو الوجود  
المطلق ولم يبريدوا المطلق مفهوما الوجود الذي هو من الاعتبار  
العقلية والمعقولات الثانية لانه ليس عيناً شئ اصلاً ولا  
للامر الحلي المتحقق نحو تحقق الكل الطبيعي لما ذكرناه ولان الواجب  
تجزئة حقيقة متعين بذاته فلا يكون عين الكل بل ارادوا به  
المطلق عن العوض الماهية وعن العوارض المعينة بالكلية  
لان تعيينه بذاته عندهم وسوا الوجود لما هو بهذا الاطلاق  
الوجود بحيث لقولهم ان الواجب مع ذاته يجب ان يكون  
في اعلى مرتبة الموجودية وذلك لا يكون الا بكونه عبارة عن  
الوجود بالتحقق المذكور لان ادنى الموجودية ان يكون موجودا  
باجزاء والغير وذلك في الممكنات واولسها ان يكون  
موجودا بوجود زائد على ذاته ويفتضي ذاته وجوده كما هو  
حال الواجب على مذهب الفاضل بزيادة الوجود واعلاها  
ان يكون موجودا بوجود هو عينه كما هو حال الواجب مع على  
مذهب الحكماء وتحقيق مذهبهم على حقيقة المحققون ان الموجود  
عندهم اعم مما يكون شيئا متصفا بالوجود وعين الوجود

بقاؤه ذاته وموجوده بقاها فإذ لم  
ذاته وتقطع النظر عن موجوده يمكنه نفس  
الامر انفكاك الوجود عنه ويمكن أيضا  
تصور انفكاكه عنه فالتصور والتصور  
كلها يمكن في هذه المرتبة وفي المرتبة  
الوسطى الموجود له ذاته ووجوده ذاته  
ذاته ويمتنع انفكاك الوجود عنه  
مقتضى ذاته لانه لا يمكن تصور  
انفكاكه عنه فالتصور كمال والتصور  
وفي المرتبة الاعلى الموجود وليس له وجود  
بقاؤه ذاته فلما يمكن تصور انفكاكه عنه  
بل الانفكاك وتصور كلاهما كمال وان  
اروت توضح هذه المراتب فاستوضح الحال  
فانظر في هذا المثال وهو ان رتبة المضي  
في كونه مضي ثلاث ايضا الاولى المضي بالغير  
الذي لم ينفذ وضو من غيره كوجه الارض  
الذي استنفذ وضو بمقابلة الشمس  
وضو ببقاؤه وشي ثالث افاده الضوء  
وهو الشمس الثانية المضي بالذات وهو  
غيبه امي الذي يقتضي ذاته وضو اقتضاه  
يجب يتبع خلقه جسم الشمس واوضاع اقتضاه  
لضوءه وهذا المضي له ذاته وضو ببقاؤه  
الثالث المضي بالذات بضو لا يضر ايد  
كضوء الشمس ذاته مضي بذاته لا يضر ايد  
على ذاته فلهذا اعلى ما يتصور في كونه مضي  
مضي فان قيل كيف يكون الضو وانتي لا  
مع ان معنى المضي ما قام به الضو وانتي لا  
بقاؤه فلهذا ذلك المضي هو الذي ينفذ  
الغاية بحسب القية وليس كمالا فانه  
اذا قلنا الضوء مضي بذاته لم يضر ايد ذاته  
ضوء اخوه صار مضي بذاته الضو وانتي لا  
ان ما كان حاصل لكل واحد من المضي بغيره  
والمضي بضو هو غيبه اعني الظهور على  
الابصار بسبب الضوء فهو حاصل للضوء  
في نفس كونه ذاته لا يضر ايد على ذاته واذا  
انكشف لك حال هذه المراتب الثلاث في الامور

قائم بذاته سواء كان اطلاقه على هو المعنى حقيقة في اللغة  
او مجازا ولا يلزم كون الوجود مغاير له كما هو المتبادر من  
اللفظ وان حقيقة الواجب عندهم هو الوجود البحت  
القائم بذاته المعرف بذاته عن جميع الضيود والاعتبارات  
فهو اذن موجود بذاته شخص بذاته عالم بذاته قادر بذاته اعني  
بذلك ان مصداق الحمل في جميع صفاته هوية البسطة التي  
لا تكثر فيها بوجه من الوجود ومعنى كون غيره موجودا  
موضوعا لخصه من الوجود المطابق بسبب غيره بمعنى ان  
الفاعل يجعل بحيث لو لاحظ العقل انتزع منه الوجود وهو  
سبب الفاعل بهذه الخشية لا بذاته بخلاف الاول ثم فانه  
بذاته كذلك ومذهب المتألهين منهم ان ليس للممكنات  
انصاف حقيقة بالوجود بل ذلك الوجود الواجب له  
علاقة معها مصححة لاطلاق المشتق عليها كما في زيد متمول وما  
مشتق كان في لفظ الموجود مناسبة لهذا المعنى فان قيل  
ان كان معنى الموجود ما قام به الوجود ولم يكن نفس الوجود  
موجودا بذاته لاستحالة قيام الشيء بنفسه حقيقة والا كان  
تابعاً ومتبوعاً لنفسه هف بل يكون موجودا بسبب عرض  
حصته من الوجود المطلق فلا يكون بينه وبين الممكنات  
فرق وان كان معناه ما هو اعم من ذلك ونفس الوجود  
كأن الموجودات العارضة ايضا موجودة اذ لا فرق بين  
الموجودات كلها في كونها وجودا قلنا معنى الموجود ما قام  
به الوجود اعم من ان يكون قيا ما حقيقيا على نحو قيام الوصف  
بوصوفه او على طريق قيام الشيء بذاته الذي وجد عدم القيام

الاشتقاق من لفظ الوجود  
وهو الموجود  
مكرر

القائم

A



بغيره وكونه اطلاق القيام عليه مجازا لا يستلزم كون  
اطلاق الوجود عليه مجازا ثم لو فرض كونه مجازا في اللفظة  
فهم لا ينحسرون عن ذلك بل قال ابو نصر وابو علي في نقا  
لغيرها اذا قلنا واجب الوجود موجود فهو لفظ مجاز  
معناه انه يجب وجوده لانه شئ موضوع فيه الوجود اما  
بافتضا عليه والفرق بين الوجود والقائم بذاته والقائم  
بغيره ان الاول ليس ثابتا لغيره والثاني ثابت لغيره فيكون  
وصفها يظهر ذلك بان يفرض الحرارة مثلا قائم بذاتها  
فيظهر عنها الاثار المطلوبة منها فيكون حرارة وحارا اذا لا  
نقى بالحار الا الذات التي تصدر عنها تلك الاثار بخلاف الحرارة  
القائمة بغيرها فان وجودها انما هو لغيرها فتكون تابعة  
فبغيره حارايه وكذا الوضوء الضو قائم بذاته كان الضوء  
قائما بذاته كان ضوء النفس لغيره فيكون ضوءا مضيئا لا بضوء  
يوضه بل بذاته بخلاف الضوء القائم بغيره فانه موجود لغيره  
فيكون الغيبة مضيئا وكذا العلم صورة مجردة عندهم لو  
قضى قيامها بالغير لكانت على الغيبة علما للغير وبصير به الغيبة عالما  
وان قامت بنفسها كان علما لنفسه وعالما ومعلوما وكذا قدرته  
فرضنا قيامها بالغير لكانت قدرة للغير بمعنى صفة قائمة وبصير  
الغير قادرا بها وان قامت بنفسها لكانت قدرة لنفسه وقورا  
وبهذا سائر صفاته الذاتية التي قالوا انها عين الذات وكذا  
لوجود اللغية ووصفها وبصير الغيبة موجودا به وان كان قائما  
بذاته كان وجود النفس وموجودا هكذا احققة العلامة الدواني  
واعترض عليه بوجوده الاول ان حاصل التحقيق المذكور

من الحكماء يريدون بالوجود اعلم من معناه المتعارف وهو عرف اللفظة  
ويدخل فيه ما لا يدخل في معناه المتعارف وهو الوجود القائم بذاته  
والجواب عليك ان الوجود معنى يرميها ما وبالشيئية في نفس  
الامر وهو معناه المتعارف منه وكل ما يكون خارجا عن هو المعنى  
يكون لاشياء في نفس الامر فاذا كان الوجود القائم بذاته خارجا  
عنه يكون لاشياء في نفس الامر ولا يخرج باطلاق لفظ الوجود عليه  
مجازا عن الاشياء ولا يندرج تحت الشئ في نفس الامر فكيف يكون  
واجب الوجود بالذات والجواب عنه لان ان حاصل التحقيق  
المذكور ما ذكره بل معناه ان ما نوهه العامة من لفظ الموجود  
لفظة اعني ما قام به الوجود غيبة معتبر عندهم لانهم يسمون البرهان  
لا اللفظة وبرهان اثبات الواجب يقتضي انتفاء سائر الموجودات  
الذات لا يمكن للعقل تحليده الاهمية ووجود بل هو عين الوجود  
البحث فالغيبة عندهم اطلاق لفظ الموجود على الوجود والجب  
اي القائم بذاته سواء كان مجازا في عرف اللفظة او حقيقة لان نظرهم  
اتباع البرهان لا اللفظة فلا يلزم من عدم دخول الوجود فيجب  
في الوجود بمعناه المتعارف في اللفظة ان يكون لاشياء الثانية  
انما اذا لم يكن للممكنات انصاف بالوجود على دون المتألهين  
كان اطلاق الموجود عليها من قبيل زيد ممتول وبما يشهد كان لفظ  
الوجود المطلق عليها بمعنى اخر غير متعارف فلم يكن الممكنات  
موجودة بالمعنى المتعارف فيلزم ان لا يكون الممكنات شيئا  
على دون المتألهين ههنا والجواب عنه قد عرفت ان المعنى  
المتعارف للموجود غيبة معتبر عندهم وان المتألهين منهم قد  
حققوا انه ليس للوجود قيام بشئ الماهيات لا للواجب



ولا للمكنات اما الواجب فلانه لا ما بهيته له سور الوجود والجب  
 فلا يتصور القيام به اذا شئ لا يتصف بنفسه واما للمكنات  
 فلان الوجود عندهم حقيقة قائمة بذاته فلا يقوم بغيره حالكن  
 المكنات علاقة ومنا سببه مع الوجود القائم بذاته فينتزع منه  
 باعتبار هذه العلاقة لفظ الوجود فيطلق عليه كما في زيد ممتول  
 فلا يلزم ان لا يكون المكنات شيئا فان اللاشيء هو ما لا يكون له  
 تلك العلاقة والمتا سببه والمراد بالوجود القائم بذاته عندهم  
 هو الواجب مع قصار اطلاق الوجود على ذات الواجب بمعنى  
 ما قام بذاته وعلى المكنات على نحو زيد ممتول والثالث ان  
 ذلك المحقق صرح اولاً بان معنى كون غيره مع موجودا انه موقوف  
 لحضه من الوجود المطلق بسبب غيره بمعنى ان الفاعل يجعله بحيث  
 لو لاحظته العقل انتزع منه الوجود ثم قال بعد اسطر معنى الموجود  
 هنا ما قام به الوجود اعم من ان يكون قيا ما حقيقيا على نحو قيام  
 الوصف بوصفه او على طريقة قيام الشئ بذاته ولا يخفى عليك  
 ان هذا المعنى الاعم لا يصدق على غير الواجب لانه صرح اولاً ان  
 معنى كون الغير موجودا انه موقوف لحضه من الوجود المطلق  
 بسبب غيره بمعنى يجعله الفاعل بحيث لو لاحظته العقل انتزع  
 منه الوجود ومن البين ان هذا المجعولية ليست قيام الوجود  
 قيا ما حقيقيا على نحو قيام الوصف بوصفه فلا يدخل في الشئ  
 الاول وظاهر انه لا يدخل في الشئ الثاني ايضا فلا يصدق عليه  
 التعريف المذكور والجواب عنه لانه ان المجعولية المذكورة التي  
 هي معنى غرض الوجود للماهية ليست قيام الوجود قيا ما حقيقيا  
 حقيقيا لان معنى قيام الوجود بالماهية راجع الى حيثية انتزع

حده انتزع المعنى المسمى بالوجود وكذا معنى مجعولية الوجود  
 لان معنى قولهم الفاعل يجعله موجودا انه يجعله بحيث يصح انتزع  
 الوجود عنه فيصح ان يطلق عليه لفظ الموجود بالمعنى الاعم  
 المذكور باعتبار الشئ الاول فان قيل نعم بطرح الاطلاق على  
 اوجه الذر ذكره لكن بغير القيام بذلك التفسير معنى متعارفا  
 في عرف اللغة فلا يصح اطلاق الوجود عليه بمعنى ما قام الوجود  
 في عرف اللغة فلنا نعلم ان المقصود وليس معناه اللغوي  
 من بيان اطلاق لفظ الموجود على المكنات ولو كان مجازا  
 لنوبا ولا شك في اطلاقه عليها بمعنى ما قام به الوجود بالمعنى  
 المذكور بهذا بيان تحقيق مذهب الحكماء وقال بعض مشايخنا  
 الوجود يطلق على مطلق مقسبين احدهما الذات والاخر الكون  
 فمن قال بالعينية اراد الاول ومن قال بالغيرية اراد الثاني  
 فيكون انتزع لفظيا قلت الحق ان انتزع حقيقة وان محل  
 انتزع هو الوجود بالمعنى الثاني على ما صرح به في التعميل بمعنى  
 ان ما صدق عليه الكون في الخارج هو عينه ما صدق عليه كون  
 الماهية ما بهيته في الخارج لا اوارا به عليه بعد كون الماهية ما بهيته ثم  
 شئ تقدير كون الوجود عين الماهية يكون الوجود مشتركا  
 لفظيا اذا الماهية كانت متخلفة بالذات فكذا الوجود الذي  
 عينها وعلى تقدير زيادتها على الماهية يكون مشتركا معنويا  
 بين افراده متمتع عدمه بالنظر الى ذاته لان ما ثبت قد يمتنع  
 عدمه بالنظر الى ذاته اعلم ان ما ذكرنا من السبب والاضافه  
 ايضا مفق عن بعض الا ان عدم الفاعل معتبر في مقام التسمية  
 ولذا ذكرنا ما حكي بالاتفاق قبل ورود الشرح وبعده لان

لا يخفى عليك ان مذهب المتألهين في سبب المذهب  
 الصوفية فانهم قالوا ان الخلق كما انه قيل ظهوره  
 من عدم ليس وجودا انما الوجود بعد الحق ثم وكذا الامر  
 بغير ظهوره ليس وجودا مع وجود الحق في ذاته  
 على وجود الحق بعد الظهور كما لم يكن له وجود قبله انما  
 الوجود مدغم وحدة قبل الظهور وبعده ولهذا  
 قال الشيخ في القصور ان الاعجاب الثاني  
 من المكنات الموجودة ما شئت راجعت من الوجود  
 لان البطون ذات لها انما الظهور للحق  
 باحكام الموجودات المكنات وقالوا ايضا  
 مظاهر الحق لا تغدو الحق فما فلا يجد ان  
 بعض الصد هو حق او ظهر الحق فهو عيب  
 كذا ذكره في لطائف الاعراب

مسألة

والمراد ببطون العبد خدعه عن جميع سور  
 الخلق فاذا الخلقية زال عنه جهة  
 الخلقية لم يبين من موصوفا سور  
 الحق والمواد بظهور الحق ظهوره  
 بتعريفات الحق فيظهر عند



لاذا الصانع لا يكون الاحياء وانما الخلاف في معنى حيائه لانها  
 في حقتها اما اعتدال المراج النوع او قوة الحس والحركة او قوة تنبع  
 تلك الاعتدال ولا يتصور شي من هذه المعاني في حقيقة فذهب  
 الحكماء الى انها عبارة عن كونها تع بحيث يصح ان يعلم ويقدم و...  
 المتكلمون الى انها صفة توجب صحة العلم والقدرة الكاملة  
 لا يموت لان الموت ذوال الحياة ولما كان حيائه تع من مقتضى  
 ذاته لم يتصور ذوالها قادر بانفاق الحكماء والمتكلمين الا الا  
 الحكماء قالوا انه تع قادر بمعنى ان شء فعل وان لم يشاء لم يفعل  
 على ان يكون مقدم الشرعية الاولى لازما هدفه ومقدم الشرطية  
 الثانية متمنا صدق مع صدق كل من الشرطين في حقيقة تع لان  
 صدق الشرطية لا يستلزم صدق طرفيها ولا يتنافى كدهما والمتكلمون  
 قالوا انه تع قادر بمعنى صحة الفعل وتركه ولا يلزم صدق شئ من مقدم  
 الشرطين ولا امتناع وهذا لان الحكماء لما قالوا ان ايجادهم  
 العالم على هذا النظام الاكل من لوازم ذاته لكن لا يقع ان فاعلية  
 كفا علة الجبورين في فعل من ذوال الطبايع الجمانية كل يوم الاحياء  
 لنا والاشراق للشمس والتبريد للماء بل على معنى انه تام الفيقض  
 وكامل في فاعلية لا يتصور عنه النحل اصلا فعدم اصداره عند تمام  
 الاستعداد في القابل بخل تعالى الله عن ذلك فيلزمه ايجاد واصد  
 من غير انبعاث قصد وطلب منه عند تمام الاستعداد على الوجه  
 الاكل الذي اقتضاه استعداد على وفق حكمته ويمتنع خلفه عنه وهذا  
 معنى فعلهم انه تع موجب بالذات اضطر والافعال يلزم  
 مقدم الشرطية الاولى وامتناع مقدم الشرطية الثانية وانكروا  
 القدرة بمعنى صحة العقل وتركه والمتكلمون لما لم يقولوا ذلك

ولهذا استثنوا عين المقدم  
 في الشرطية الاولى وتقتضيه  
 في الثانية وقالوا لكنه شء  
 مبهمة

صح عنهم القول بالقدرة بمعنى صحة الفعل وتركه فان قيل  
 قول الحكماء ان الايجاد من لوازم ذاته تع بناء القدرة مطلقا  
 قلنا ممنوع وانما بناء ان لو قالوا بالازوم بمعنى لزوم الاحياء  
 لنا لكنهم لم يقولوا واما الازوم بالمعنى الذي ذكرناه فلا بناء  
 في القدرة بالمعنى الاول بل انما بناء في القدرة بالمعنى الثاني واستدل  
 الحكماء بان تع لو كان فاعلا بالقدرة دون الايجاب فتعلق قدرته  
 باحد مقدوريه دون الاخر ان افتقر المرحج تنقل الكلام الى تائيه  
 قدرته في ذلك المرحج بان نسبتها الى طرفه ذلك المرحج على سواء  
 فيفتقر المرحج اخوه ولم يجز فيلزم النسبة للمرحجات وان لم  
 يفتقر اليه لم استغنى الممكن عن المؤثر لان نسبة القدرة  
 الضدين على السوية وقد تعلق باحدهما من غير مرجح وان  
 سباب اثبات الصانع اذح لجواز ان ينسخ وجود الممكن  
 من غير مرجح والجواب عنه لاسم لزوم النسبة للمرحجات على ذلك  
 المتقدم لجواز ان يكون المرحج هو الارادة التي تعلق باحد  
 المتناوبين لذاتها من غير احتياج المرحج اخوان قيل نسبة  
 الارادة الى الضدين ان كانت كنسبة القدرة اليهما على السوية  
 فتعلقها باحد الطرفين ان لم يحجج المرحج فقد ترجح احد المتناوبين  
 على الاخر بلا مرجح فيلزم استدلال اثبات الصانع وان  
 احتياج اليه لزم النسبة في المرحجات وان لم يكن نسبتها اليهما على  
 السوية بل كان تعلقها باحدهما لذاتها لم يتصور تعلقها بالاخر  
 الاستحالة زوال ما بالذات فيلزم الايجاب قلنا نختار ان  
 نسبة الارادة الى الضدين على السوية فتعلقها باحدهما  
 الزام يحجج المرحج فقد ترجح احد المتناوبين على الاخر بلا مرجح

بين



ممنوع بل اللازم ترجيح القادر المختار احد المتساويين على الاخر  
 بارادة من غير داع يدعو الى ترجيحه واحتياجه لكون ترجيحه احد  
 المتساويين من مقتضيات ذاته الارادة وهو غير التبرج بلا  
 مرجح اى بلا مؤثر اصلا مغايرة ظاهرة وغير مستزمنة فلا يلزم  
 استدواب اثبات الصانع فان العلم بوجود الواجب مبني  
 على بطلان التبرج بلا مرجح اى بلا مؤثر لا على بطلان ترجيحه  
 القادر المبرر احد مقتدور به على الاخر بارادته من غير داع يقتضيه  
 تعلق الارادة اذا العدة في اثبات الواجب ان يقال لاشك  
 في وجود موجود فان كان واجبا فهو المطلوب وان كان ممكنا  
 فلا بد له من موجود موجد ضرورة امتناع ترجح احد طرفي الممكن  
 بلا مرجح فننتقل الكلام الى موجهه فاما ان يتسلل وهو محال او  
 ينتهي الى الواجب وهو المطلوب فان قيل ما ذكرته من ترجيح  
 الفاعل المختار احد المتساويين على الاخر انما هو بالنسبة الى الفعل  
 المفذور واما بالنسبة الى تعلق الارادة فالترجيح بلا مرجح لازم قطعا  
 لانه او ممكن وقع من غير مرجح او مؤثر قلنا ان اريد بوقوع تعلق  
 الارادة من غير مرجح وقوعه من فاعل ثم بل ذاته مع فاعل لتعلق  
 ارادته وان اريد وقوعه من غير داعية مسلم ولكن ليس يلزم  
 منه التبرج بلا مرجح بمنع حصول التلك بلا فاعل بل اللازم هو  
 الترجيح من غير مرجح اى بلا داعية ولا تسليم استحالته فان قيل  
 اذا كان تعلق الارادة لاحد المتدين فعلا لذات المرية قاتره  
 فيه اما بالارادة او بالاجاب اذا تفعل الصادر عن الفاعل  
 لا يخفى عنهما فان كان الاول يلزم منه في التعلقات وان  
 كان الثاني يلزم كونه موجبا قلنا مختارا الاول ونمنع لزوم

لان الارادة صفة متشابهة لان  
 يتعلق طرفي المفذور فلا يحتاج  
 الى داع يقتضي تعلقها لاحد الطرفين  
 لان مقتضى الذات لا يختلف ولا  
 يحتاج الى داع مهي

انه وانما يلزم لو احتاج تعلق الارادة لا تعلق ارادة اخرى  
 وهو ممنوع فان الفاعل بالاختيار اراد او جشيا بارادة  
 فالمستعمل مقصد هو ذلك الشيء فهو محتاج الى ارادة ترجحه  
 وانه لا تصاف بتعلق الارادة فهو وان كان اثر التلك  
 الفاعل ايضا لا لثان بل لتلك الشيء فلا يحتاج فيه الى ارادة  
 اخر بل تلك الارادة ارادة للمراد مقصد او ارادة لنفسها  
 بتبعية المراد فكما ان الموجب اذا وجد شيئا بالاجاب لا يحتاج  
 في لا تصاف بالاجاب الى اجاب اخر كذلك المختار اذا وجد  
 شيئا بالارادة لا يحتاج في لا تصاف بها الى ارادة اخر فان  
 قيل لاشك ان تعلق الارادة لا يدخل في علة نف واللازم  
 كون الشيء علة لنفسه فماذا لم يكن للفاعل امر داع الى التحصيل لتلك  
 التعلق كان نسبة اليه والعدم وصدوره عنه عدم صدوره  
 سواء فلا يجوز صدوره عنه بلا مرجح ضرورة ان الشيء اذا كان  
 صدوره عن الفاعل ولا صدوره عنه متساويين بمنع صدوره  
 عنه بلا مرجح من خارج قلنا لان صدق تلك القضية على كليتها  
 بل ذلك فيما اذا كان الفاعل موجبا واما اذا كان مختارا  
 فلا يبعد ان يدعى العلم الضرور بصدق تقيدها فان الشخص  
 الجامع الذر شيديه الجوع اذا وضع بين يديه رقيق فانه يبتدئ  
 بكل جانب معين منه دون سائر الجوانب لالام مقتضى ارادة  
 ذلك الجانب وخرجه على سائر الجوانب فان قيل لان ذلك  
 لم لا يجوز ان يكون ارادة ذلك الجانب كونه اقرب اليه  
 او احسن لونا او اكثر مقضى قلنا نفرض الكلام فيما اشتركت  
 جوانبه باسرها في كل ما ذكرناه اما ان لا يبتدئ بكل شيء من



من جوانبه الى ان يموت جو عا فذلك بين الاستحالة واما ان  
يبتدى فيمنع المقصود وهذا كله جواب عن استدلالهم بمنع  
التف في المتعلقات وقد يجاب عنه بالتزام التبع فيها ومنع  
بطلانه بان يقول ان متعلق الارادة باحد الضدين محتاج الى  
مخرج اخر وهو متعلق اخر للارادة متعلق بذلك المتعلق  
وهلم جرا الى غير النهاية وهذا تسلسل في الامور الاعتبارية  
والتي فيها جازم كما سبق تحقيقه فان قيل نحن نعلم بالضرورة  
انما متى اردنا شيئا لا نريد ارضا وتنا فظهر ان متعلق الارادة  
لا يكون يتعلق اخر للارادة قلنا عدم احتياجنا في ارادتنا  
الى ارادة اخر لان ارادتنا ليست من فعلنا بل هو فعل الله  
واما ارادة الله تعالى فلا بد ان يكون من فعله فلا يلزم من عدم  
ارادتنا لا ارادتنا عدم ارادته تعالى لانه واستدل المتكلمون  
بانه تعالى لو لم يكن قادرا بمعنى صفة الفعل وتركه لكان موجبا  
بالذات فيلزم ما مانع في الحوادث لان اثر الموجب القديم  
قديم او مختلف الاثر عن المؤثر الموجب التام او عدم استناد  
الحوادث للمؤثر اصلا او التزام التبع في الحوادث واللوزم  
كلها باطله فكذا المذموم ثبت انه قادر مختار فان قيل انه  
لو كان قادرا متعلق قدرته باحد مقدوريه دون الاخر ان  
احتاج الى مرجح يلزم منه واللا يلزم سد باب اثبات الصانع  
فالجواب عنه يمنع الله او التزمه شي ذكرناه من قبل لكنه  
بشيء وهو انه لو كان قادرا مريدا فاذا تغلفت قدرته وا  
وارادته بوجوه المقدور في وقت ان كفى ذلك المتعلق في وجوه  
يلزم الايجاب واللا يلزم الله قلنا انه كاف وهذا الوجوب

وجوب بالاختيار رلا الوجوب الذاتي والوجوب بالاختيار  
لاننا في الاختيار بل بحقيقته فلا يلزم الايجاب الذاتي على جميع  
الممكنات لوجوده الاول بموجبه علة المقدورية بان يقول  
ان علمها وهو الامكان وصف مشترك بين جميع الممكنات  
فيكون عامه ايضا اجيب عنه باننا لا نسلم ان الامكان علة  
المقدورية بل انما هو علة الاختيار الى العلة المؤثرة موجبة  
او قاهرة ولو سلم فلان كل ما هو مقدور وهو مقدور له تعالى  
لم لا يجوز ان يكون لبعض المقدورات خصوصية بالنسبة  
الى بعض القادرين فان المعتزلة القائلين بان افعال العباد  
مقدورة لهم كخصصون خلق الاجسام بقدرته الله تعالى  
الثاني ان المقضي للقدرة هو الذات والمصحح للمقدورية هو  
الامكان اذا الامتناع والوجوب الذاتيين محذوران المقدورية  
فاذا ثبت قدرته على بعضها ثبت على جميعها ايضا لا استواء  
نسبة ذاته لاجمعيها فكذا ما يستدل به بطريق الايجاب اعني  
صفاته فان قيل لانهم ان نسبة الذات لاجمعيها الممكنات على  
السواء لانه يجوز ان يكون خصوصية الممكنات المعدومة  
الثانية حين عدم مانعة عن متعلق القدرة بها وانه يجوز  
الاستعداد مادة الممكن المعدم لحدوث ممكن دون اخر وان  
الشيء منى لفة الحقيقة لتكررها من الجواهر الافراد المتخالفة  
الحقيقة فيجوز ان يكون اختصاص ببعض الاعراض لذاتها  
للا ارادة الفاعل المختار فلا قدرة له على ايجاد تقيض ذلك  
المعرض في ذلك الجسم قلنا كلامنا على مذهب اهل الحق  
من ان المعدم ليس شيئا وانما هو نفي محض وان المعدم



لا عادة له اصلا كما ذهب الحكماء وان الاجاب متجانسة لغيرها من  
 الجوابه الا افراد المنفعة الحقيقية فيكون اختصاص بعض الاجاب  
 ببعض الاعراض لمحض ارادة الفاعل المختار لا لذاتها الثالث  
 ان كل ممكن على تقدير وجوده لا بد ان ينتهي الى الواجب كما  
 تقدم وقد ثبت ايضا انه فاعل بالاختيار فيكون قادرا  
 على جميعه اعني ض عليه اولابانه ان اراد اختياره في جميع  
 الممكنات فتناول المسئلة وان اراد اختياره في الجملة  
 فسلم لكن لا يلزم من انتهاب سلة الممكنات اليه اختياره  
 في جميع الممكنات لجواز ان يصدر عنه نفي شئ بالاختيار  
 كما يدل عليه حدوث العالم ثم يصدر عن ذلك الشئ وعن  
 الواجب شئ الاشياء الاخر بواسطة ذلك بالاجاب كما لم  
 لفعلنا فعل بحيث لا يستطيع على ترك الثاني واجيب عنه  
 بان المراد بالاختيار اعم من ان يكون بواسطة او بلا واسطة  
 وثانيا بانه يجوز ان يصدر بعض الاشياء عن الواجب في اول  
 بالاجاب ثم يصدر عنه البعض الاخر بالاختيار كما قالوا  
 في صفاته تع انها صادرة عنه تع بالاجاب والممكن بالاختيار  
 والجواب عنه ان بنا هذا ان يصدر بعض الاشياء عنه تع  
 بالاجاب ثم يصدر عنه باقي الاشياء بالاختيار لان الصاد  
 بالاجاب يكون قد بما فهو متناق حدوث العالم وقد استد  
 على هذا المطلب بقوله تع ان الله على كل شئ قدير اقول فيه  
 بحث اما اول فلان المطلب اعني شمول القدرة يقيني وبه  
 الثانية قد حص منها ذات تع وصفاته وقد تقرر في محله ان العالم  
 المحصور منه البعض البعض ظني فلا يفيد القطع والجواب

عنه ان المحصور منها عقل والمحصن العقل يفيد القطع  
 والبقاين في الباقي بعد التخصيص على ما في الاصول واما ثانيا  
 فذات الاستدلال باستدلال الدور لان صحة الاستدلال  
 بهما يتوقف على العلم بمصدق الحجة والعلم بمصدق الحجة يتوقف  
 على العلم بارسال الدتبع الرسل والعلم بارسال الرسل يتوقف  
 على العلم بشمول قدرته تع فلو يتوقف العلم بشمول قدرته  
 على الاول السمعية لزعم الدور عالم لانه صانع حكيم وكل صانع  
 كذلك عالم ولا يتقضى بفعل الخلق والعكسوت اذ لا يمنع لهما  
 اصلا بناء على ان لا موثقة في الوجود والا الله ولو سلم ذلك  
 فيجوز ان يخلق الدتبع فيهما علما بذلك الفعل الصادعتهما  
 وقد يستدل بانه قادر وكل قادر عالم لان القادر هو الذي يفعل  
 بالقصد ولا ينتقض بالتام والعافل باثما قادرا ان وقد  
 يصدر عنهما فعل متفق مع انها لا يعلم لان الصادعتهما  
 هو الفعل القليل لا الكثير ولان النعم ضد القدرة فلا يكون  
 التام قادر لجميع المعلومات اي ما يمكن ان يعلم واجبا  
 امكننا او ممنعا كلياً او جزئياً فكان علمه اعم من قدرته  
 لان قدرته لا تتعلق بالواجب والممنوع بخلاف علمه فانه يتعلق  
 بالكل حتى نفي اما علمه بنفي فلا نه يعلم شئ فيعلم انه يعلم  
 وذلك يتضمن علمه بذاته فيعلم نفي قال قيل ان العلم اضافة  
 اضافة ذات اضافة بين العالم والمعلوم وايا ما كان  
 في نفس المفارقة بين العالم والمعلوم ولا تغاير بين  
 الشئ ونفي فيكون فكيف يعلم نفي والجواب ان التقاير  
 الاعتبار كافي كما في علمنا بنفسنا وانه تع عالم بالاعتبار



متعده باعتبارها واما علمه بغير ذاته فبوجوه اسلمها ما ذكرناه  
 ومنهم من اصح بوجوه اخر الاول ان الموجب للعلم ذاته  
 والموجب للمعلومية ذوات المعاونة ونسبة الذات الى  
 الكل سواء فاعلم الكل الثاني انه تعالى مجرد عن المادة ولو احققها  
 قائم بنفسه وكل مجرد كذلك يصح ان يكون معقولا كونه  
 مجردا عن العوارض اللاحقة له بسبب المادة المانعة من كونه  
 معقولا وكل ما يصح ان يكون معقولا يصح ان يكون عاقلا  
 اذا كان مجردا قائما بنفسه لان كل ما يصح ان يكون معقولا  
 يصح ان يكون معقولا مع غيره وكل ما يصح ان يكون معقولا  
 مع غيره يصح ان يكون عاقلا اذا كان مجردا قائما بنفسه اما  
 الصفر فلان كل ما يصح ان يفعل فتعقل بمقتضى ان يتفكر  
 عن صحة الحكم عليه بالوجود والوحدة وتكونها من الامور  
 العامة والحكم على شئ بشئ يقتضي تصورهما معا فاذا  
 كل ما يصح ان يكون معقولا يصح ان يكون معقولا مع غيره  
 في الجملة واما الكبير فلان كل ما يصح ان يكون معقولا مع غيره  
 يصح ان يكون مقارنا لمعقولا اخر لان الشئ اذا كان معقولا  
 مع غيره كانا معا حالين في القوة العاقلة فيكون مقارنا له  
 مقارنا احد الحالين للاخر وكل ما يصح ان يكون مقارنا لغيره  
 والعقول لا يصح ان يكون عاقلا اذا كان مجردا قائما بنفسه  
 لان كل ما يصح ان يكون مقارنا لغيره فانه اذا وجد في الخارج  
 وهو قائم بذاته يصح مقارنته لذلك الغير لاصحة المقارنة  
 المطلقة لا يتوقف على المقارنة في العقل بل اذا وجد في الخارج  
 يثبت لصحة المقارنة المطلقة ووجه لا يمكن الا بان يحصل

فيه ذلك الغير المعقول حصول الحال في المحل لانه لما كان قائما  
 بذاته امتنع ان يكون مقارنته للغير كجمله في ذلك الغير كجملتها  
 في او ثالث والمقارنة منحصرة في هذه الاقسام الثلاثة فاذا  
 امتنع اثنتان منها تبين الثالث ووجه المقارنة بجمله في ذلك  
 الغير في حصول الحال في المحل فثبت ان كل ما يصح ان يكون معقولا  
 فاذا وجد في الخارج وكان مجردا قائما بنفسه يصح ان يقارنه  
 معقول اخر مقارنته الحال في المحل وكل ما كان كذلك يكون  
 عاقلا لذلك الغير الحال في محله فكل مجرد كذلك يصح ان يكون  
 عاقلا لغيره اقول هذا الوجه على تقدير تمامه مبني على القول  
 بان الواجب تعيلا يعلم الاشياء بحصول صورها في ذاته الخفيف  
 انه تعيلا يعلم الاشياء بحضورها عنده بانفسها كما يعلم ذاته  
 كذلك لا يحصل صورة الاشياء في عنده الثالث  
 انه تعيلا يعلم ذاته بذاته وذاته على ما عداه والعلم بالعلمه ينزله  
 العلم بالمعلوم فيكون عالما بغيره كليما كان او جزئيا على  
 هو عليه وقال الحكماء انه تعيلا يعلم الجزئيات للعلمية الزمانية  
 على وجه كونها جزئيات كالاجسام والنفوس والجزئيات  
 المتشكلة كاجرام الافلاك الثانية على اشكالها فاستدلوا  
 على الاول بان العلم بالاشياء الزمانية من حيث كونها زمانية  
 مشكلة او لا يوجب التغير في علمه وهو على انه تعالى محال بيان  
 انه اذا علم ان زيد في الدار لان مثلام خرج زيد عنها فاما  
 ان يزول ذلك العلم ويعلم انه ليس في الدار ويبقى ذلك  
 العلم على حاله وقت خروجه عنها والاول يوجب التغير في  
 ذاته من صفة الاخر والثاني يوجب الجهل وكلاهما محال لان



على السدع وكذا اذا علم او اعمد وما قبل حدوثه انه معدوم  
الان ثم حدث ذلك الامر في وقت فاما ان يزول علم بغيره  
وحدث له علم بوجوده بعد حدوثه او لا يزول والاول يوجب  
التغير والثاني الجهل اجيب عنه بان العلم عندنا اما اضافة بلى  
العالم والمعلوم او صفة حقيقية ذات اضافة لا الصورة  
الحاصلة من المعلوم عند العالم وعلى التقديرين لا يلزم التغير  
في صفة حقيقية بتغير المعلوم حتى يلزم منه التغير في ذاته من  
صفة الاخرى بل اللازم هو تغير الاضافات بتغير المضاف اليه  
اي المعلوم اما على التقديرين الاول فظاهر واما على الثاني فلان  
تغير الاضافة لا يستلزم تغير تلك الصفة والتغير في الاضافة  
جائز غير مستحيل على السدع لعدم استلزامه التغير في ذاته مع ولا في  
صفة حقيقية له مع وانما يلزم هذا التغير ان كان العلم عبارة  
عن صورة متساوية للمعلوم فانه لا يتصور ان تتعلق تلك  
الصورة بمعلوم اخر وان يكون علمه بل كل معلوم انما يعلم  
بصورة متساوية له فقط دون ما عداه فيلزم التغير المذكور  
بالضرورة لكن كون علم الله مع عبارة عن صورة متساوية  
للمعلوم ممنوع لم لا يجوز ان يكون صفة واحدة لها اضافات  
وتعلقات متعددة بحسب تعدد المعلوم على ما سبق بحقيقة  
ولا يلزم من تعدد المعلوم الا تعدد تلك الاضافة دون الصفة  
كما في القدرة واستدلوا على الثاني بان ادراك الجزئيات  
المتشكلة سواء كانت دائمة او متغيرة انما يكون بالاجسامانية  
متخيلة والسدع مجرد بالكلية والمجرد بالكلية لا يدرك بال  
جسمانية والا لكان متكلما متكلما بالغير لا اعادة فلا يكون

مجردا عنها تجردا تاما واجيب عنه ايضا بمثل ما في الجواب  
عن استدلالهم السابق بان يقول لا نعم ان ادراك الجزئيات  
المتشكلة لا يكون الا بالالات جسمانية وانما يلزم ان لو كان  
ادراكها بحصول صورة متساوية للمعلوم عند الإدراك  
وهو ممنوع والاستدلال يجوز ان يكون العلم اضافة بدون  
حصول الصورة فلا يحتاج الى انه ورد بان العلم لو كان  
اضافة او صفة ذات اضافة لزم ان لا يكون الاول مع  
عالم بالحوادث قبل وجودها في الخارج لان الاضافة لا  
تحقق لها سواء كانت اضافة الذات او اضافة الصفة  
فيلحق المضاف اليه واجيب باننا لا نسلم ان الاضافة  
متوقفة على تحقق المضاف اليه بل على امتباره الذي  
لا يتوقف على تحقق المضاف اليه لاف في الخارج ولا في العقل  
والحوادث مما نراه في الازل عنده مع وان كانت معدومة  
صرفة لا تحقق لها اصلا بالنسبة اليها فلا يرد ان المعدومات  
الممكنة لا تثبت لها حال عدمها ولا يثبت لها اصلا واجاب  
بعضهم عن استدلالهم الاول بان العلم بانه وجد الشيء عين  
العلم بانه سيوجد فان علم ان زيد سيد دخل البلد عند افقد  
حصول الغد يعلم انه دخل البلد الآن اذا كان علمه هذا مستمرا  
بلا غفلة فمزيد له وانما يحتاج احدهما الى علم اخر مستجد يعلم  
به انه دخل البلد الان لطريقان الفقرة عن الاول والسدع بمقتضى  
الفقرة عليه فكان علمه مع بانه وجد زيد في وقت كذا عين  
علمه في الازل بانه سيوجد زيد في وقت كذا فلا تغيب اصلا ورد  
هذا الجواب بوجهين احدهما ان حقيقة انه سبق غير حقيقة



انه وقع بالضرورة واختلاف المعلومات يوجب اختلاف  
العلمين فيكون العلم باحدهما غير العلم بالآخر فان قيل  
المعلوم متعلق العلم واختلاف المتعلق لا يستلزم الا  
الاختلاف التعلق دون اختلاف العلم لجواز ان يكون  
العلم صفة واحدة بتعدد وتعلقها بحسب المتعلق قلنا  
هذا انما ينشئ على رار الاشاعة دون رار المعبرة لان العلم  
عندهم اضافة وتعلق بين العالم والمعلوم لا صفة ذات  
اضافة ثابتهما ان شرط العلم بانه وقع بهذا الوقوع وشرط  
العلم بانه يقع هو عدم الوقوع فلو كان واحدا لم يختلف  
شرطهما واعلم انه ليس معنى قولهم ان الواجب تع لا يعلم  
الجزئيات المشككة على وجه كونها جزئيات انه يعلم ما بينهما  
الكليته فقط بل معناه انه يعلم ما بينهما الكليته موصوفة بصفة  
كليته لا ينطبق كل منها الا على واحد فيحصل له علم كلي مطابق  
لشخص جزئي بحسب الخارج وان لم يتنع فرض صدقه على  
كثير من مثلا يعلم ما هيته الا ان بصفات كليته لو وجدت  
ملك الصفات في الخارج لا ينطبق كل منها الا على كل واحد  
من جزئيات الا ان وكذا ليس معنى قولهم الله تع لا يعلم  
الجزئيات الزمانية على وجه كونها جزئيات ان علمه يخص  
بطبيعتها الكليته بل معناه انه تع يعلم جميع تلك الحوادث  
الجزئية وازمنتها الواقعة في فيها لكن من حيث ان بعضها وقع  
الان وبعضها في الماضي وبعضها في المستقبل فان العلم بها  
من هذه الحيثية يتغير بل يعلمها علما متعابيا عن الدخول  
تحت الازمنة باعتبار اوصافها الثلاثة اي كان وكائن

وستكون

وستكون وتوضيحه انه تع لما لم يكن مكانا كان نسبة الجميع الا  
الامكنة على السوا فليس فيها بالقياس اليه تع قريب وبعيد  
متوسط فكذا لم يكن هو وصفاته زمانية لم ينصفها  
بنصف الزمان بالنسبة اليه بالضعف والاستقبال والحال بل كان  
نسبة الجميع الازمنة سواء فالموجودات باسرها من الازل  
الا لا بد معلومة له تع كل في وقته وليس في عا كان وكائن ويكون  
يلح حاضرة عنده في اوقاتها فهو عالم بخصوصيات الجزئيات  
واحكامها لكن لا من حيث دخوله تحت الزمان بحسب اوصافها  
الثلاثة اذ لا تحقق لها بالنسبة البدع ومثل هذا العلم يكون  
مسترا ابداله هو لا يتغير اصلا كالعلم بالكليات وهذا  
معنى قولهم انه تع يعلم الجزئيات على وجه كلي لا ما نؤمن من ان  
علمه تع يخص بطبيعات الجزئيات واحكامها دون خصوصياتها  
وما يتعلق بها من الاحوال كيف لا وقد صرحوا بان تع علمه  
والعلم بالعلمه يوجب العلم بالمعلوم وهذا ايضا في ذلك للتوهم  
وهذا ظهر ضعف ما ذكره الطوسي في شرح الاشارات  
تشبيها عليهم حيث قال اعلم ان قولهم الواجب تع لا يعلم  
الجزئيات المادية بالوجه الجزئي بل انما يعلمها بوجه كلي سياقة  
بشيء سياقة الفقه في تخصيص بعض الاحكام باحكام يعارضها  
في الظاهر وذلك لان الحكم بان العلم بالعلم يوجب العلم  
بالمعلوم ان لم يكن كليا لم يكن ان يحكم باحاطة علم الواجب  
بالكل وان كان كليا وكان الجزئي من جملة معلولاته تع اوجب  
ذلك الحكم ان يكون عالما لا محالة فالقول بانه تع لا يجوز  
ان يكون عالما به لا متناع كون الواجب موضوعا للتغير



ومحالة تخصيص لذلك الحكم الكل بأجزاء بعارضه بعض الصور  
وهذا دأب الفقهاء ولا يجوز أن يقع أمثال ذلك في المباحث  
المعقولة لا امتناع تعارض الأحكام فيها فالصواب أن يؤخذ  
بأن هذا المطلب من مآخذ أخرى وهو أن يقال العلم بالعلية يوجب  
العلم بالعلول ولا يوجب الاحساس به وأدراك الجزئيات  
المتغيرة من حيث هي متغيرة لا يمكن إلا بالآلة الجسمانية كالحركة  
والسمع منزه عن الآلة انتهى ذلك لما عرفت من أنه ليس مع قولهم  
ذلك أنه يعلم ما هيته الكلية فقط ولا يعلم حقايق الجزئيات  
حتى يرد عليهم تخصيص القاعدة الكلية ويحتاج إلى ما ذكره وكذا  
ظهر ضعف ما ذكره الفراء من أن قولهم أن الواجب تع لا يعلم  
الجزئيات على وجه كونها جزئيات يلزم أن يزيد الواطع المدع  
أو يحذف أو عصاه لم يكن المدع عالما بما يتحد من أحواله لأنه  
لا يعرف زيد بعينه فانه شخص حادث بعد أن لم يكن وإذا لم يعرف  
الشخص لم يعرف أحواله وأفعاله بل لا يعرف كفر زيد وسلامته  
وإنما يعرف كفره إلا أن سلامة مطلقا كليا لا مخصوصا بالاشئ من  
ويلزمه أيضا أن يقال تحذر محمد عم بالنبوة والمدع لم يعرف  
في تلك الحالة أنه تحذر بها وكذا الحال مع كل شيء معين وإنما يعلم  
أن من الناس من يتحذر بالنبوة وإن صفة أولئك كذلك وكذا  
وأما النبي شخصه فأي معرفته فإن ذلك يعرف بالحس والحواس  
الصادرة منه لا يعرفها لأنها أحوال ينقسم بانقسام الزمان من  
شخص معين ويوجب أدراكها على اختلافها فغيره فيلزمهم  
استبصال الشرائع بالكلية هذا ما ذكره ووجه ضعف أنهم لم ينكروا  
علمه تع بالجزئيات بل يقولون أنه تع وأن يعرف على نحو علمنا أباها

نحو أسنا وتبيننا إلا أنه يعلم كل واحد منها على وجه لا ينطبق  
في الخارج الأعلى دون ما عداه وبهذا القدر يحصل التميز بين  
الأشخاص وكذا يعلم أحواله وأفعاله على وجه يتميز به كل منهما  
عن الآخر وأوقاتها المعينة إلا أنه لما لم يكن بالنسبة لمتع ماض  
والحال ولا مستقبل لم يعلم أن بعضها واقع الآن وبعضها في الماضي  
وبعضها في المستقبل لتعاليه عن الدخول تحت الزمان باعتبار  
ذاته وصفاته فإن من كان قديما وعلمه أزليا محيطا بالزمان وغيره  
مختص بجزء معين منه لا يتصور في حقه حال وماض ومستقبل بل  
يعلم كلا من الأشخاص وأحوالها وأفعالها بحيث يتميز عنده  
كل منها عن الآخر وهذا القدر من التميز والعلم كاف في أجزاء  
أحكام الشرائع ولا يستحق قول التكفير وإنما يستحق قوله أن لو قالوا  
عدم علمه بالجزئيات ولكنهم لم يقولوا به بل غاية قولهم هذا  
أن تع يعلم الجزئيات لا يعلمنا بها فإنا تعلمها بطريق التخييل  
الجزئية والمدع يعلمها بطريق العقل والكلية ولا يلزم منه أن  
لا يكون الجزئيات معلومة له تع فالاختلاف بين علمنا بالجزئيات  
وبين علمه تع أباها في الإدراك لا في المدرك فإن علمه تع بجميع  
الأشياء على طريق العقل والكل وعلمنا ببعضها على طريق الحس  
والجزئية فإن الكلية والجزئية صنفان للعلم وربما بوصف بهما  
المعلوم لكن باعتبار العلم على التحقيق فإن قيل أنه قد اشتهر  
بينهم أن الجزئية يغاير الكل مفهومه إلا أن الشخص الذي هو جزئية  
حقيقية لا نوع له داخل في قوام الشخص أنه مادي لا يدرك  
إلا بالاشئ جسمانية فكذا الشخص فكيف يكون العلم المنفلق  
به كليا غير غير إلى اجيب بأن يكون هذا مذهبهم ممنوع لأنهم



لا يشنون في الشخص ايراد اختلاف في قوامه يسمى بالشخص بل كل شخص  
يمتاز عن سائر افراد نوعه بالعوارض الخارجية او بوجوده  
الحاصل وكل من هذه العوارض والوجود الخاص ذو ماهية  
كلية عندهم وليس عندهم جزئية حقيقي لا نوع له كيف وقدم  
الله العلامة الدواني في حاشية التحديد ان القول بان الشخص  
لأنواع لا يطابق اصول القوم فانهم حصروا الممكنات في  
المقولات العشرة فليس في الممكنات عندهم شخص لا يكون له  
حقيقة نوعه من هذه العشرة فعلى هذا لا تغاير بين الجزئية والكلي  
مفهوما الاكس العوارض الخارجية او الوجود الخاص فقلنا به  
مع قطع النظر عن العوارض الخارجية كلى ومع تلك العوارض  
جزئية وكذا علمنا بتلك العوارض انفسها كلى مع قطع النظر عما يورثها  
وجزئية مع يورثها من العوارض لان لها ماهية ايضا وعلمنا بانها  
كل وانما عندهم والحاصل ان الممكنات كلها سواء كانت عوارض  
او مروضات ذو ماهيات كلية فانها جواهر واعراض واحدة  
في احد المقولات العشرة فاذا ادركت شيئا منها بطريق العقل  
كان كليا باعتبار هذا الادراك واذا ادركت بالاشكال البهائية  
كان جزئيا باعتبارها وليس الجزئية والكلية باعتبار ان في  
الجزئية شيئا واحدا في قوامه ليس في الكل بل هما نحو ان من الادراك  
بتعلقان بشي واحد بالذات فلا تغاير بين الكل والجزئية  
بالذات بل بالاعتبار فالصدق يدركها بطريق العقل والكلية  
وانما ونحن ندرك تارة بطريق العقل فيكون كليا وتارة  
بطريق التخيل والاجسام فيكون جزئيا فعلى هذا لا يجوز  
تكفير قولهم بهذا فان ما يتقونه عن الله تعالى هو الادراك البهية

بالتخيل المحتاج الى الاله وهو نقص في حقيقته لا ادراك  
الجزئيات مطلقا اقول الحق عليك ان هو الجواب انما يتشبه  
على تقدير انحصار المقولات في تلك العشرة ولكن دعور الحصر  
فيها ممنوع اول دليل لهم عليه غاية الاستفهام ان قصر وهو لا  
يقيد اليقين ولو سلم بجوز ان يكون المنحصر في تلك المقولات  
هي الممكنات المندرجة تحت ماهية كلية ولا يلزم منه ان لا  
يكون شيء من الممكنات غير داخل تحت ماهية كلية خارج  
عن تلك المقولات العشرة فلم لا يجوز ان يكون بهوية  
جزئية لا نوع له خارجة عن المقولات العشرة والشخص من الله  
هذا القبول كيف لا لو كان لكل شيء بهوية كلية يلزم ان لا  
يتحقق الجزئية اصلا لعدم لانتهاها الى ما هو جزئية بذاته  
توضيحي ان شخص زيد مثلا لو لم يكن جزئيا لا نوع له بل كان له  
ماهية نوعية فلا بد له من شخص اخر يتشخص لان ما لم يتشخص  
لم يتشخص فتشخصه ان كان عينه هو المطلق لانه جزئية لا نوع له  
وان كان غيره تنقل الكلام اليه فاما ان يدور او يتبدل  
وكلاهما باطلا فلا بد ان ينتهي بالجزئية لا نوع له حتى يحصل  
الجزئية الحقيقية ثم ذلك الشخص جزء من الشخص وذلك  
لان مفهوم زيد مثلا ليس مفهوم الاشكال والاصدق على  
شيء وان زيد كما يصدق عليه انك فيكون هو الاشكال مع شيء  
اخر تسمية الشخص فلو لم يكن ذلك الشيء الذي تسميته الشخص اخلا  
ففي الشخص لم يجعل المفارقة بين مفهوم زيد والانسان  
بل نجد ان واللازم باطل فيكون جزءا فان قيل يجوز ان يكون  
فيدا حارجيا فيكون الماهية بدون زيد الشخصيات تاو يفيد



الشخص زيد امثلا قلنا ان كان التقييد خارجا ايضا لم يحصل  
 المفارقة بينه وبين الالف ايضا وان كان داخل الزم تركيب الموجود  
 الخارجى عن او موجود ومعدوم لان التقييد او عدمى والمركب  
 من الوجود والمعدوم لا يكون موجودا فلا بد ان يكون الشخص  
 فان قيل الشخص ايضا او اعتبارا او لو كان موجودا كان الشخص  
 اخر لان كل موجود لا بد له من شخص وتنقل الكلام اليه فينتسب ايضا  
 لو كان له وجود لنوقف عروضة لما بهية على وجود لما بهية و  
 وثبتة ها فان كان ثبته ها داروا ان كان بشخص اخر تسلسل  
 قلنا لا نلزم انه لو كان موجودا كان له شخص اخر بل شخص عين  
 فانه لانه جزئية لا نوع له ولا نلزم ايضا ان عروضة لما بهية يتوقف  
 على ثبته سابق ليل من الدور او البتة حاصل ان ذلك دور مع  
 فلا استحالة فيه على انه لو كان عدميا كان منفيما في نفسه  
 فلا يكون متخصما لفيه فيكون او موجودا داخل في الشخص  
 لا بمعنى ان في الخارج ما بهية واخر يسمى شخصا تركيب منها او  
 ثبات والالزم ان لا يحل ما بهية الالف على زيد مثلا بل بمعنى  
 ان في الخارج او واحد هو زيد مثلا يفصل العقل الى ما بهية  
 الالف والى اواخر وهو الشخص كما ذكره في شرح المواقف  
 فيكون الشخص مع من الاجزاء العقلية فان قيل ان الجزء العقل  
 للموجود الخارجى لا يجب ان يكون موجودا في الخارج كما حقق  
 في محله قلنا نعم لكن لا يضرنا لان المعصور بها اثبات شئ اخر  
 في حقيقة زيد الموجود في الخارج مثلا غير لما بهية الالف ثبته  
 الشخص سواء كان ذلك الشئ موجودا في الخارج او في الذهن  
 اذ بذلك يحصل المفارقة بين الالف وزيد مثلا لا يخفى عليك

قد تقرر

قد تقرر في محله ان العلم الكلى لا يكفي في صدور المعلول عن العلة  
 لعدم انبعاث الشوق منه اليه بل لا بد له من علم جزئى اجيب  
 عنه تارة بان هذا على اراء المتكلمين القائلين بان صدور العالم  
 منه تع بطريق الاحتيار لان الفاعل بالاحتيار يتوقف فعله  
 على العلم الجزئى واما الفاعل الموجب بالذات كما هو مذهب  
 الحكماء فلا يتوقف فعله على العلم الجزئى بل يكفي العلم الكلى  
 واخر بان المعلول لا يلازم له من نوعه كالقول العشرة  
 عندهم وكالشمس يصح صدوره عن علم كل فاذا صح ذلك  
 صح صدور كل معلول عنه ايضا من غير حاجة الى علم جزئى موجبا  
 كان او محتارا لان كل شخص مع عوارضه الشخصية اذا انفصل  
 بكنهية حتى يصير مجموع العارض والمعرض منحصر في فرد يكون  
 بينه الفرد مما لا مثل له من نوعه فيصح صدوره عن علم كل هذا قول  
 هنا بحث وهو ان كون الاعراض الخارجية متخصمة للاشئ ص  
 ممنوع اما الاول فلان لو فرضنا بتبدل جميع الاعراض القائمة  
 بنسطة مثلية من الشمة مثلا كان شتمها با قياما لم يتبدل  
 جوهرها فلو كان الاعراض متخصمة لابقى بعد تبدلها اللهم  
 الا ان يمنع بقاء شتمها ويدعى حدوث شتم اخر بدله واما  
 ثانيا فلان تلك العوارض عالم يتشخص لم يتشخص فاذا كان  
 متخصمة بعوارض اخرى قائمة بها ثباتا على قولهم المذكور لزم انه  
 في عوارض المتخصص وقيام العرض بالعرض وكلاهما باطل  
 والقول بان تلك العوارض من الامور الاعتبارية التي تجوز  
 فيها وقيامها بعوارض اخر باطل لان العدوم لا يصح شتمها  
 للموجود الخارجى يجب عنه بان شتم تلك الاعراض عنها فلا يلزم



الحذو وقد تقدم تحقيقه من قبل هذا وقت طائفة انه لا  
لا يعلم شيئا بمعنى السلب الكلي وطائفة اخرى انه لا يعلم شيئا بمعنى  
رفع الايجاب الكلي وطائفة انه لا يعلم غير ذاته وطائفة اخرى  
انه لا يعلم غير المستأج والكل باطل على ما بين في المفصل وباقى  
المباحث المتعلقة بتحقيقه على نوع سبابة في بحث الصفات  
مستدلان نسبة القدرة الى الضدين سواء وكذا نسبة كل من الضدين  
الى الاوقات سواء فلا بد لتحصيل احد الضدين بالوقوع والوقت  
المعين من محض والالزام الترجيح بلا مرجح وليس ذلك المحض  
القدرة لا استواء نسبتها الى الكل ولا العلم لانه تابع لوقوع  
المعلوم في وقت معين لكونه ظلالا وحكاية عنه فيكون  
مؤخرا عنه فلا يكون من جملة الالزام الدور كما في المواقف  
وفيه نظر لانه انما يستقيم على كون علمه بدني انفعاليا وليس  
كذلك بل هو فعلى على رالحكام وليس يقبل ولا انفعالي  
على رائي اكثر المتكلمين قالوا انه ان يقول ان علمه تابع للمعلوم  
لا بالمعنى المذكور بل بمعنى انه يعلم الكل في الازل ان ممكنا فيعمل  
ممكنا او ممتنعا فيعمل ممتنعا او موجودا فيعمل موجودا او معدوما  
فيعمل معدوما وليس في علمه ماض ولا مستقبل ولا حال ولا فعل ولا  
انفعال ولا مصلحة ولا مفدة بل كلها بالنسبة الى علمه نعم سواء  
فلا يصلح وجها ولا صفة اخرى من الحيوة والسمع والبصر والكلام  
وهو بظا به فيكون او اخر وجه الارادة فيكون ويريد لان  
ثبوت المبدأ دليل على ثبوت المشتق فان قيل ان الارادة ان  
كانت تنسبها الى الضدين والاوقات سواء مثل القدرة  
فلا بد لتحصيلها من محض مغائر للعلم والقدرة مثلا يلزم ترجيح

احد المتساويين

احد المتساويين على الاخر فثبت صفة رابعة ويلزم النسبة في  
المخصصات وان لم يكن نسبها على السوية بل كان تعلقها  
بأحدهما لذاتها يلزم الايجاب قلنا نخار اولان نسبة الارادة  
الى الضدين والاوقات سواء ومنع لزوم ترجيح احد المتساويين  
على الاخر بل اللازم ترجيح القادر المختار احد المتساويين على  
الاخر وذا ليس بمحال وانما الحال ترجيح احد المتساويين على الاخر  
لا استلزامه سد باب اثبات الصانع واختار ثانيا ان نسبها  
ليست على السوية بل كان تعلقها بأحد الطرفين لذاتها وقوله  
يلزم الايجاب قلنا نعم الا انه وجوب بالاختيار لا وجوب بالذات  
والوجوب بالاختيار لا يتنافى الاختيار بل تحفة فيلسوف محال  
فان قيل ان ارادة احد الضدين انما معارضة لارادة الضد الاخر  
ولا فان كانت مغايرة لها وكانت كل واحدة منهما متعلقة  
لذاتها بأحدهما على التبعين كما ان يقال اذ الرمز حدرا لارادتين  
ذات المريد لم يكن له الارادة المتعلقة بالضد الاخر بدلا عن الارادة  
الاولى فلا قدرة بمعنى صحة الفعل والترك واذالم يلزم جاز تجرد  
الارادة وحدوثها في ذاته نعم وهو محال وان لم يكن مغايرة لها  
بل تعلق ارادة واحدة تارة بهذا وتارة بذاك الضد فان كان  
تعلقها بأحدهما لذاتها لم يتصور تعلقها بالاخر ويلزم الايجاب  
وما ذكر من ان الوجوب بالاختيار لا يتنافى الاختيار انما يصح في  
القدرة بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل لا في القدرة بمعنى  
صحة الفعل تركه وهو المتنازع فيها قلنا لا محض عنه الا بان يقال  
ان مقتضى ذات الارادة هو التعلق بأحد الضدين لا على التقيين  
واما تعيين احد الطرفين بعينه فيلسوف قضا ذات الارادة حتى يلزم



الايجاب الذاتي ولا يلزم اخص بلزم في المراتب بل لكونه قاعلا  
 مختارا مختارا اي طرف شأ، فلا ايجاب بالذات بالنسبة الى الثبوتين  
 اصل الطرفين بل لا ايجاب بالاحتياط بمعنى صحة الفعل وتكرار جميع  
 المقدورات لانها لما كانت مخصصة للقدرة كانت شمولها  
 بحسبها خلافا للمعتزلة فانهم قالوا انه تعالى لا يريد الكفر والموت  
 سميع بصير بالكتاب والسنة والايام والاولاد صدقها تفق  
 فبحث تنزيه الله تعالى عنه فينصف بهما متكلم بالاجماع الانبياء  
 فانهم يقولون ان الله تعالى او وتهي واضرب بكذا وكل ذلك من  
 اقوال الكلام فيكون متكاملا فان قيل لا يحتاج الى قولهم  
 يتوقف على صدقهم وصدقهم يتوقف على تصديق الله تعالى  
 لهم وتصديقهم اصبارة عن كونهم صادقا وهذا الخبر كلام خالص  
 تعالى فاثبات الكلام بقولهم دور قلنا لان ان تصديقهم اياهم  
 كلام بل هو خلق المعجزة على وفق دعواهم فانه يدل على صدقهم  
 سواء ثبت له الكلام بان يكون المعجزة من جنس الكلام كالقرآن  
 يعلم او لا يكون معجزة ثم يعلم به صدق الدعور او لم يثبت كما اذا  
 كانت المعجزة شيئا آخر كما في المواقف فظهر منه ان ثبوت الشئ  
 والاحتياج يقول النبي عمو لا يتوقف على معرفة كونه تعالى متكاملا  
 بمجرد العقل بل انما يتوقف على معرفة صدق النبي عمو بالمعجزة  
 وعلى معرفة الصانع ثم كما ذكرناه في العدة **مسألة** لما فرغ من بيان  
 ما علم ثبوت له تعالى بالضرورة من السلوب والمشتقات شرع في  
 بيان الصفات الثانية له تعالى صفة قايمة بذاته وهي مبنية للوصف  
 كاشفة عن معناه كما في الجسم الطويل العريض العميق او صفة مؤكدة  
 كما في امر الدير كان يوما عظيما اذ لا معنى لصفة الشئ الا ما يفهم

يعني لفظ قايمة صفة القفا  
 صفة مبهمة

هو به خلافا للمعتزلة في الكلام كاسيابة قدسية او لا يجوز قيام  
 الحوادث بذاته تعالى زائدة على ذاته خلافا للحكام والمعتزلة فانهم  
 مع اثباتهم للمشتقات المذكورة قالوا ليس الله تعالى صفات زائدة  
 على ذاته بل هي عين ذاته لكن لا على معنى ان هناك ذاتا وصفة  
 موجودة وبهما متحدان كما يتجلى في باور النظر من كلامهم لانه بين  
 البطلان لا يصح محلا للتنزع بين العقل اذ كل واحد من العطف  
 من الصفة والموصوف يشهد بحقيقة مقارنته لصاحبه بل  
 على معنى ان ذاته تعالى يترب عليه بترتب على ذات وصفة  
 معاملا ان ذاتنا غير كافية في انكشاف الاشياء علينا بل يحتاج  
 الى صفة العلم العام بذاتنا بخلاف ذاته تعالى فانه لا يحتاج في انكشاف  
 الاشياء عليه الى صفة تقوم بذاته بل المفهومات باسرها متكشفة  
 لاجل ذاته فذاته بهذا الاعتبار علم وكذا الحال في سائر صفاته  
 من الارادة والقدرة وغيرها وحاصل قولهم هذا ان في الصفات  
 مع حصول نتائجها وثمراتها واستدلال الحكماء بوجود الاول لو  
 كان لواجب الوجود صفة زائدة على ذاته قايمة به لكانت  
 ممكنة لاحتياجها الى الذات فلا بد لها من عللة لان كل ممكن  
 لا بد له من عللة فعملتها اما ذات الواجب او غيره فان كان  
 الاول لزم كون الشئ الواحد من جميع الوجود قابلا للصفة  
 وهي عللها معا وصدقها امور متكثرة عن الواحد من جميع  
 الوجود وكلاهما محال لا على نبش في انشاء التحدث وان كان له  
 الشئ لزم احتياج الواجب تعالى في صفاته الى غيره وهو ايضا  
 محال لانه مستقل بذاته وصفاته عن الغير لان الاحتياج الى الغير  
 من امارات الامكان اجيب عنه بان الاسم لزوم احتياجها الى عللة



لان غاية استلزام احتياجها الى موصوفها هو الامكان ولا يلزم  
 منه للاحتياج الى العلة لان علة الاحتياج الى العلة هو الحدوث  
 لا الامكان وصفات احدثية لا حادثية وتوسم احتياجها الى  
 العلة بناء على ان علة الاحتياج الى العلة هو الامكان لان من يقول  
 ان علة الاحتياج الى العلة هو الحدوث ينفي الممكن القديم ممنوع  
 احتياج الممكن القديم الى العلة بعد تسليم ثبوته كجارية لكن لا نسلم  
 ان علة الاحتياج لا يجوز ان يكون غير ذات الواجب من جملة الممكنات  
 واستحالة احتياج الواجب في صفة الى غيره ممنوعة فان الدليل  
 ما قام الا على وجود موجود مستقن في ذاته ووجوده مستقن  
 في ذاته ووجوده عن غيره واما استغناؤه وعدم احتياجه في صفاته  
 الى شئ اخر فلم يفي عليه جهة نعم لولزم من احتياجه في صفاته الى غيره  
 احتياجه في ذاته ووجوده الى غيره لثبوت استحالة احتياجه في صفاته  
 الى غيره لكن هذه اللازمة ممنوعة وانما يلزم هذا ان لو كان ذاته  
 محتاجا في وجوده الى تلك الصفات المحتاجة الى غيره لكن ذاته  
 مستقن في وجوده عن تلك الصفات وتوسم ان علة الاحتياج لا يجوز ان  
 يكون غير الذات بل هي عين الذات لكن لا نسلم لزوم كون الشئ  
 الواحد من جميع الوجوه بلا وفاقا لصفة وانما يلزم ذلك ان  
 لو كان الواجب مع واحدا من جميع الوجوه وهو ممنوع لثبوت  
 انصافه في صفات ثبوتية حصرية عندنا ولو سلم ان هذا  
 الانصاف غير ثابت كما زعمهم فانصفاته بصفات اضافية  
 وسلب ثابت انصافا فلا يتحد من جميع الوجوه بل يتعدد  
 بحسب السلب والاضافات فيجوز ان يكون الذات بشئ سلب  
 او اضافة فاعلا وبشرط سلب او اضافة اخر فبلا ولو سلم انه واحد

من جميع

من جميع الوجوه لكن لا نسلم استحالة كون الواحد الحقيقي من جميع  
 الوجوه فاعلا وفاقا لصفة وكونه مصدر الامور متكررة اذ لم  
 ينم على استحالة دليل وما ذكرتموه لا يصلح دليلا عليه لان ما ذكرتموه  
 في اثبات المطلب الاول والا هو ان نسبة الفاعل الى المفعول  
 بالوجوب ونسبة القابل الى المقبول بالامكان والوجوب  
 والامكان متنافيان لا يجتمعان في محل واحد بالقياس الى احوال  
 من جهة واحدة والجواب عنه انهم ان ارادوا ان الفاعل عند  
 استنجا شئ اطر وارتفاع موانعه وصبر ورته موصوفا بالفاعلية  
 الفعل وجب وجود المفعول قلنا فكذا الفاعل اذا اجتمع معه  
 جميع ما يتوقف عليه كونه قابلا بالفعل وجب وجود المقبول  
 فيه وان ارادوا ان القابل وحده لا يجب معه وجود المقبول  
 ولا علة فكذا الفاعل وحده لا يجب معه وجود المفعول ولا علة  
 وان اجابوا عنه بان الفاعل من حيث انه فاعل قد يكون مستقل  
 موجبا لمفعوله دون القابل اذ لا يتصور استقلاله واجابه  
 من حيث انه قابل في شئ اصلا ضرورة احتياج المقبول  
 الى الفاعل لا مكانه فالفاعل وحده موجب في الجملة والمقبول  
 لا يوجب اصلا فلو اجتمعوا في شئ واحد من جهة واحدة لزوم  
 امكان الوجوب وامتناعه من تلك الجهة وانه محال بقول  
 ان قيد الحيثية قديرا به بيان الاطلاق وقديرا به التقيد  
 وقديرا به التعليل فقولهم القابل من حيث هو قابل لا يمكن  
 ان يكون مستقلا موجبا لمقبول لا شبهة في انه لا يراو به  
 المعنى الاول اذ ليس التراجع في ان نفس مفهوم القابل يمكن  
 ان يكون موجبا او لا يمكن وهو المراد الاول بالمعنى الاول فلما



ان برأيه المعنى الثاني او الثالث فان اريد به الثاني يكون  
معناه ان ذات القابل مقيدة بصفة القابلية بحيث ان يكون  
موجبا لمقبوله وهو محل المنع الا ان يضاف اليه التجرد عن  
القاعلية ويقال ذات القابل مقيدة بصفة القابلية والتجرد  
عن القاعلية لا يمكن ان يكون موجبا لمقبوله فيكون المقدمة  
المذكورة مسلمة لكن لا يلزم منه المناقاة بين القابلية والقاعلية  
وهو محل النزاع وانما يلزم من مناقات التجرد عن القاعلية للقاعلية  
ولان النزاع فيه وان اريد الثالث فان اريد به ان صحة القابلية  
لا يكون علته سببا لامكان وجوب المقبول في القابل علمه  
لكن بطلانه ممنوع وانما يلزم المخذور لو كانت القابلية سببا  
لعدم امکان وجوب المقبول في القابل اذ يلزم المناقاة  
بين القاعلية والقابلية للمناقاة بين لازمها فيلزم في محل  
واحد من جهة واحدة وان اريد ان صحة القابلية بسبب عدم  
امكان وجوب المقبول في القابل فلا يلزم ذلك غاية الامر انها  
ليست سببا لامكان وجوب المقبول في القابل ولا يلزم من  
عدم سببها لامكان وجوب المقبول ان يكون سببا لعدم  
امكانه حتى يلزم المناقاة بين اللازم فيجتمع اجتماعها سبب  
امتناع اجتماع لازمها ثم قولهم الفعل وحده موجب في  
الجملة والقبول وحده ليس بموجب اصلا ان اريد به ان  
القبول ليس سببا للوجوب علمه لكن لا يلزم ثبوت امتناع  
الوجوب فلا يصح ترتيب قولهم فلو اجتمع في شيء واحد لزم  
امكان الوجوب وامتناعه وان اريد به ان القبول سبب  
لامتناع الوجوب فهو ممنوع هذا وذكر قوه ثانيا ان الواحد

الحقيقي

الحقيقي لو كان قاعلا وقابلا شيء واحد من جهة واحدة لكان  
مصدر الفعل والقبول معا فليزم صدور اثنين متغايرين  
عن الواحد الحقيقي من جميع الوجوه وذا باطل لان مصدرية  
الفعل غير مصدرية القبول فان دخلا في الواحد الحقيقي  
او دخل احدهما فيه لزم التركيب في الواحد الحقيقي وذا باطل  
وان خرجا او خرج احدهما وكان الاخر عينا له لزم انه في الخارج  
لان المصدرية الخارجية لا يمكن ان يستند اليها غير الواحد الحقيقي  
والالم يكن هو وحده مصدرا والمقدر خلافه فيكون الواحد  
الحقيقي مصدرا لتلك المصدرية وتنقل الكلام الى مصدرية  
المصدرية حتى تبطل مجوابه بالنقض والمنع على ما سيأتي  
بيانه في المطلب الثاني لفقوه هو محال في صدور امور منكثرة  
عن الواحد من جميع الوجوه ذكر وافي بيان هذا المطلب  
وجوه ثلاثة الاول ما ذكرناه في المطلب الاول وهو ان  
الواحد الحقيقي من جميع الوجوه لو كان مصدرا لاورين كانت  
مصدرية احدهما غير مصدرية الاخر لتغاير الاورين الصادرين  
عنه فان كان كل منهما اى من المصدرتين عين الواحد الحقيقي  
لزم ان يكون لا وواحد حقيقي حقيقتان مختلفتان وذا باطل  
وان دخل واحد منهما لزم تركبه فلم يكن واحدا فرضناه واحدا  
وان خرجا او خرج احدهما وكان الاخر عينا له لزم انه في الخارج  
كما ذكرناه انفاء الجواب عنه بالنقض والمنع اما النقض  
فلانه لو لم يملك هذا الزم مفقده فانا نقول لو صدر عن  
الواحد الحقيقي شيء واحد فمصدرية لذلك الشيء او متغاير له  
لكونه شبيهة به وبين غيره فهو اما داخل فيه فيلزم تركيب



الواحد الحقيقي او خارج عنه معلول له لما ذكرناه الفاعل  
 وتنقل الكلام الى مصدر يرتبها حتى يلزم التبع ونقول كان  
 الصادر هناك شئين احدهما ذلك الشئ الصادر عن الواحد  
 والثاني مصدر يربطه لذلك الشئ لا شئ واحد وهو متناف لما  
 ادعيت من اتحاد المعلول عند اتحاد العلة واما المنع فهو ان المصدر  
 او اعتبارا فيقتضي عن المصدر ولو سلم فلا يلزم لزوم التبع  
 لانقطاعه بانقطاع الاعتبار لكونه او اعتبارا بان قبل  
 في دفع كل من النقص والمنع انه لا بد ان يكون العلة خصوصية  
 مع المعلول باعتبارها مصدر عنها معلولها المعين لما تكون لها  
 تلك الخصوصية مع غيره اذ لو لاها لم يكن اقتضاؤها لهذا  
 المعلول باولي من اقتضاها لما عداه فلا يتصور صدور غيره عنها  
 والا يلزم الترجيح بلام فاذا فرضنا مثلا ان الماء يصدر عنه البرودة  
 فلا بد ان يكون له مع البرودة خصوصية لا يكون له مع غيرها  
 وبحسب ذلك يتبعين صدور البرودة عنه دون الحرارة  
 وغيرها وفي الحقيقة تلك الخصوصية هي المصدر فيكون موجوده  
 قطعاً ومتقدمة على المعلول جزماً ويعتبر ان عن تلك الخصوصية  
 بالمصدرية تارة وبالصدور اخر وتكون العلة بحيث يجب  
 عنها المعلول مرة ثالثة وذلك لضيق العبارة بلا هو المقصود  
 في هذا المقام حتى ان الخصوصية ايضا يتجه عليها الاشكال بانها  
 اضافية لكن لم يقصد بها مفهومها الاضافي بل اراد بخصوص  
 موجوده لا ارتباط وتعلق بالمعلول المخصوص لا يكون له ذلك  
 مع غيره ويصح التلاقق بهذه الالفاظ على ذلك المعنى المراد بطريق  
 التجوز مما لا ينكر فاذا كان تلك الخصوصية او موجوده اندفع

قوله يكون العلة او عطف  
 على الخارج والمجرور عملهم

المنع

المنع المذكور وهو ظاهر واما النقص فالمعلول اذا كان واحداً يكون  
 مصدرية بالمعنى المذكور عين ذات المصدر بخلاف ما اذا تعدد  
 المعلول فانه يتحقق مصدرية ان متغايرتان لا يمكن ان يكون  
 كليهما عين ذات المصدر لما وانفقا ولا ان يكون واحدة  
 منها داخلية فيه فيلزم كون احدهما لا اقل خارجاً معلولاً له ويتم  
 الكلام ويلزم المحذور قلنا لاسم ان العلة يجب ان يكون لها مع  
 كل معلول معين خصوصية ليست لها مع غيره مطلقاً وما ذكرتم  
 من ان العلة يجب ان يتبعين بالنظر اليها وجود المعلول والا يلزم  
 الترجيح بلا مرجح قلنا ان اردتم به انه يجب ان يتبع بالنظر اليها  
 وجوده على عدمه فهذا مسلم لكن ذلك يقتضي ان يكون لها  
 بالنسبة الى وجوده خصوصية لا يكون لها بالقياس الى عدمه  
 لان يكون لها بالقياس الى المعلول خصوصية لان يكون لها  
 بالقياس الى غيره ذلك المعلول مطلقاً في زمان يكون لها مع جميع  
 المعلولات خصوصية يتبع لها وجود كل منها على عدمه وان  
 زعمتم انه يجب ان يتبع بالنظر اليها وجوده على وجود غيره  
 ممنوع بل هو الاول المسئلة ولو سلم انه يجب ان يتبع  
 بالنظر اليها وجوده وعلى وجود غيره لكن لم لا يجوز ان يكون  
 لذات واحدة من جميع الوجوه خصوصية مع امور متعددة  
 متشاركة في جهة او غير متشاركة فيها لا يكون تلك الخصوصية  
 لها مع غير تلك الامور فيصدر عنها تلك الامور باسرها  
 بعضها دون بعض وفولكم والا يلزم الترجيح قلنا انما يلزم ذلك  
 لو صدر عنها ما ليس لها من خصوصية او صدر عنها بعض  
 ما لتلك الخصوصية دون بعض ما لو صدر عنها جميع ما لمعها



تلك الخصوصية كما فرضناه فلا يلزم التبرجج بلا مرجح وذلك  
 لان احاد ماله تلك الخصوصية ترجح على ما ليس له تلك الخصوصية  
 بسبب الخصوصية المشتركة واشتراك في صدورها عنها فلا ترجح  
 لاحد بها على الاخر ولو سلم انه لا بد من خصوصية مع كل صادر معين  
 يتبرجج بها على غيره فلا يتم انها موجودة قوله وفي الحقيقة تلك  
 الخصوصية مع المصدر فنكون موجودة قطعاً قلنا ان اراد بالمصدر  
 الفاعل فلا يتم ان الخصوصية المذكورة يجب ان يكون في الحقيقة فاعله  
 حتى يلزم وجودها لجواز ان يكون فاعل واحد مع عدم له خصوصية  
 مع معلول معين ومع او عدم في اخر له خصوصية مع معلول اخر  
 فلا يكون الخصوصية في الفاعل بل يكون في المجموع المأجوز منه  
 ومن غيره وان اراد بالمصدر ماله مدخل في الصدور سلمنا ان الخصوصية  
 مصدر يكن لانهم ان المصدر بهذا المعنى يجب ان يكون موجودا لا  
 يقال اثبات المطلوب ليس متوقفا على وجود الخصوصية بل  
 بكيفية تقدمها على المعلول اذ يلزم تحك في الواحد الحقيقي ولو  
 ما لا اعتبار لانا نقول لو اوجب تعدد الامور العدمية فكثرة  
 في الواحد الحقيقي لزم ان يكون ان لا يمكن سلب شيئا كثره عن شيء  
 واحد من جميع الوجوه لاستلزامه كثره فيه لكنه بطل لان جميع ما يتأثر  
 بسبب عنه بالضرورة وما يقال من ان سلب شيء عن شيء  
 اخر عقلي لا يتحقق في العقل الا بعد تعقل سلبه وسلبه يتقيد بان  
 ولا يكفيه ثبوت السلب عنه وحده في لا يكون الواحد الحقيقي من  
 حيث هو واحد حقيقي سلبا عنه اشياء كثيرة فمدفوع بان الواحد  
 الحقيقي كالواجب تع منصف في حد ذاته في الخارج بالسلب و  
 والاضافا وان لم يكن هي متحققة في الخارج ولا يتوقف ذلك

الانصاف على تفعل المسلوب عنه والمسلوب انما المتوقف  
 على تفعلها هو العلم بالانصاف لانفسه لا تفعلها الثاني  
 ان لو جاز صدور الكثرة عن الواحد لما كان تعدد الاثر مستلزما  
 لتعدد المؤثر فلم يصح الاستدلال منه عليه لكن مثل هذا الاستدلال  
 وكونه العقول فانما لما رتبنا الماء يوجب البرودة والنازب  
 السخونة قطعنا بان طبيعة النار غير طبيعة الماء فظهر ان كلاما  
 تعدد المفعول تعدد العلة وينعكس انعكاس النقيض الى قولنا كلاما  
 التحريم العلة التحريم المفعول وهو المطلوب ويلزم ان الواحد الحقيقي  
 لا يصدر عنه الا الواحد اجيب عنه بالمنع والنقض اما المنع فلا سلم  
 ان الاستدلال على تغاير طبيعة النار والماء بالتعدد بل انما هو  
 بالتحالف فانما لما رتبنا ناراً ولا يرد معها كما كان مع الماء وراينا  
 ماء والاخر معه كما كان مع النار علمنا بتخالف اثر كل منهما عن  
 الاخر انها متغايرة ان فلور رتبنا اثرا متعددة بلا تحلف لم يمكن  
 لنا الاستدلال بها على تعدد المؤثر بل هذا هو المتنازع فيه  
 واما النقص فلانه لو لم يصدر عن الواحد الا الواحد لزم ان  
 لا يصدر عن المعلول الاول الا واحد هو الثاني وعنه واحد هو  
 الثالث وعنه واحد هو الرابع وهلم جرا فيلزم ان يكون الموجود  
 سلسلة او احدى كل اثنين منها احدى علة للاخر معلول له بوسط  
 او بغير وسط وهذا بطل واجيب عنه بان ذلك انما يلزم لو لم يكن  
 في المعلول الاول مع وحدته كثره بحسب الجهات والاعتبارات  
 فان له وجودا ووجوبا بالغير وامكانا بالذات فيصدر عنه  
 بحسب جهة من تلك الجهات او اخر وهكذا في الثاني والثالث  
 والرابع الى اخره ولا يخفى عليك ان هذا النقص جابر بالنسبة الى



ما سبق من دليلهم وكذا بالنسبة الى ما سياتي الثالث لو كان الواحد  
 الحقيقي مصدرا لغيره كآوب مثلا كان مصدرا لاول ما ليس  
 الا ب ليس اقل من اجتماع النقيضين والجواب عنه ان  
 نقض صدور ايهو لا صدور الا صدور لا اعنى صدور وهو  
 وهذا الوجه كتبه ابن سينا الى بهمنيار لما طلب منه البرهان على هذا  
 المطلب قال الامام العجب من يقنع عمره في المنطق لتعصمه عن الفاظ  
 ثم يهمل في مثل هذا المطلب الاعلى حتى يقع في غلط يضحك منه  
 الصبي والغافل ان يقول ان صدور لا آوان لم يكن نقض  
 صدور لكنه يستلزم نقضه اعنى لا صدور الا ان صدور لا ليس  
 صدورا فيكون لا صدور لا امتناع ارتفاع النقيضين فما  
 انصف بصدور لا افتقد انصف بلا صدور افلو جاز صدور  
 اوب عن الواحد الحقيقي من جميع الوجوه لزم اجتماع صدور  
 اول لا صدورا في محل واحد وهو اجتماع النقيضين والجواب  
 عنه ان لا صدورا نفى محض لا يحتاج الى المصدر الثاني من وجوه  
 استدلالهم انه لو كان صفاته تزداد على ذاته يكون محتملا  
 الى صفاته فلا يكون عنيا مطلقا اذ الغنى المطلق لا يحتاج  
 الى غير ذاته والجواب عنه انه ان اريد بالاحتياج الى تلك  
 الصفات الاحتياج في وجوده اليها فاللزام ممنوعه  
 والمستد ظاهرا وان اريد الاحتياج اليها في انكشاف الاشياء  
 فاللزام مسلم وبطلان اللزام ممنوع فان الدليل ما دل  
 الاعلى وجود موجود مستغن في ذاته ووجوده عن جميع  
 ما سواه واما احتياجه في انكشاف الاشياء وكذا مما لا يتو  
 يتوقف عليه الصفات قائمة به فلم يبق حجة على امتناعه

الثالث من وجوه استدلالهم ما ذكره الامام الفراء انه لو  
 كان له نوع صفات زائدة على ذاته فاما ان يستغنى كل منهما  
 عن الاخر في وجوده فيلزم تعدد الواجب لذاته وهو محال  
 او يقتضي كل منهما الا الاخر فيلزم ان لا يكون شئ منهما واجبا  
 لذاته وهو خلاف الفرض او يقتضي احدهما الا الاخر دون العكس  
 فيلزم ان يكون المحتاج الى الاخر معلولا له فلا يكون واجبا  
 الوجود بل الواجب هو الاخر اجيب عنه بان المحتاج هو الصفة  
 ولا يلزم كونها معلولة لذات لان علة الاحتياج الى العلة هو  
 الحادث وصفاته تزداد قديمة وروبان الفاعلين ان علة الاحتياج  
 الى العلة هو الحادث يتفوق الممكن القديم ودفع بان الجواب  
 المذكور تحقيق لا الزام واستدل المعترض عليه بوجوده الاول  
 ان اثبات القدماء المتغايرة كفر وقد كبرت النصائر باثبات  
 قدماء ثلاث في قولهم استدل ثلاث ثلاثة فكيف حال من اثبت  
 قدماء ثمانية قلنا ان النصائر اثبتوا ذاتا قديمة متغايرة  
 وقولوا ان استدل هذه الثلاثة الا انهم تخشوا غلظا في  
 الذات عليها فاطلقوا عليها صفات ثلاثة وجود حيوة  
 علم كما تقدم بيانه ونحن اثبتنا ذاتا واحدة قديمة وصفات  
 قدماء قائمة بتلك الذات ولا كفر فيه ولا يلزم منه نفود  
 الواجب لذاته المتما في التوحيد والثاني ان صفة تزداد  
 كمال فلو كانت غير ذاته يلزم ان يكون ناقصا لذاته مستكملا  
 بغيره وهو باطل قلنا ان المحال هو استفادة صفة كمال من  
 غيره لا انصاف لذاته بصفته كمال هو غيره واللازم من  
 منه هنا هو الثاني لا الاول فان قيل انها لو كانت غيره



فما سنادها الى ذاته اما بطريق القدرة فيلزم ان صفاته  
لانا تنقل الكلام الى تلك القدرة ويلزم حدوث صفاته  
ايضا لان اثر القدرة حادث واما بطريق الايجاب لذاته  
فيلزم ان لا يكون الايجاب تفصا له في زمان يتصف بالايجاب  
ايضا بالقياس الى بعض مصنوعات قلنا ان صفاته كال  
نفسها فايجاب به عين كمال فيستداليه بطريق الايجاب  
واما مصنوعات فليس بكمال بل نقص فايجاب به نقص  
ايضا فيستداليه بطريق الاختيار فقولهم الله تعالى فاعل  
بالاختيار بالنسبة الى مصنوعات لا بالنسبة الى صفاته وكذا  
قولهم كل ممكن حادث بالنسبة الى مصنوعات لا بالنسبة  
الى صفاته واحدة اي كل واحد من تلك الصفات واحدة  
بالذات كالقدرة فانها واحدة في ذاتها ولو تعدت  
وحى مستندة الى ذاته مع بالايجاب كما هو المذهب لزم عدم  
تناهي الصفة الحقيقية لان نسبة الموجب الى جميع مراتب  
الاعداد على سواء ولو انخفض مرتبة الترتيب بلا مرجع وقد ثبت  
بطلان اللانهاية مطلقا وكذا الحال في سائر صفاته الحقيقية  
غير متناهية بحسب التعلق لان مقدوراته ومعلوماته غير  
متناهية فيكون تعلقات قدرته وسائر صفاته غير  
متناهية ايضا لا هو اي ليست عين الذات خلافا للحكام  
والمعتزلة كما عرفت ولا غير خلافا لجمهور المتكلمين فانهم  
قالوا انها غير الذات واستدلوا عليه بان معنى العالم مثلا  
في الشاهد من قام به العلم وان علة كون الشيء عالما وشرط  
صدق المشتق على شيء ثبوت ماخذ الاشتقاق في الشاهد

فكذا

فكذا في الغائب لان الحد والعلة والشرط لا يختلف في الشاهد  
والغائب فثبوت المشتقات يستدعي ثبوت ماخذها فيكون  
غير المثبت له والجواب ان هذا قياس الغائب على الشاهد مع  
الفارق الا انه ان القدرة قد تنزل واد وتنفص ولا يكون  
مؤثرة عند الاشعر في الشاهد بخلاف ذلك كونه الغائب  
فانها لا تنزل ولا تنقص ولا يرد وتؤثر فيه ولا يتم ان حد  
العالم مثلا من قام به العلم في الشاهد بل من قام به العالمية  
اي يكشف عليه المعلوم مطلقا سواء قام به العلم ولا وهو  
الذي يغيب عنه في الغائبة يدانا وكذا العلة والشرط في الشاهد  
حي العالمية لا يعلم ثبوت المشتقات لم يكن وليلا على ثبوت  
المشتق منه وهو العلم ونحوه فانما يكون وليلا على ثبوت  
العالمية والقدورية التي هي من قبيل الاحوال التي هي من الامور  
الاعتبارية ولو سلم ذلك فان اريد بثبوت العلم ثبوته  
في الخارج فهو منقوض بالواجب والموجود لان الوجوب  
والوجود عين الذات وان اريد به مجرد اتصاف الذات  
فلا يتم بذلك عرضهم لان ذلك انما يقتضي ثبوته لموصوفه  
وثبوت الشيء للشيء انما يقتضي ثبوته في نفسه نعم من ان يكون  
في الخارج او بحسب الاعتبار واستدل اصحابنا على عدم العينية  
بان القول بالعينية اما ان يقتضي الي بغير الصفات كما قال به  
الحكام او الى خلاف بداهة العقل لان الاتحاد اما بعد وجود  
الصفات في الخارج ثم الحدث مع الذات فهو الامر الثاني  
او بدون وجودها في الخارج وهو الامر الاول وكلها باطلان  
وعلى عدم العينية بوجهين الاول ان الشرع والعرف واللغة



شبه كل منهما ان الصفة مع الموصوف وكذا الجزء مع الكل ليس  
غيرين مالك اذا قلت ليس في الدار غير زيد وكان فيها زيد  
العالم فقد صدقت ولو كانت الصفة والجزء غير الموصوف  
والكل كنت كذا وكذا اذا قلت ليس على غير العشرة بحكم  
عليك يلزم للحس لو كان الجزء غير الكل لما كان كذلك وا  
واجيب منه بان المراد به غير زيد من افراد نوعه والالزم  
ان لا يكون ثوب زيد وامتنع البت غير زيد وهو بين  
البطلان وكذا المراد بغير العشرة عدد فوق العشرة بشهادة  
العرف والثاني ان معنى الغيرين على ما يراه ابو الحسن المشهور  
موجودان يصح عدم احدهما مع وجود الاخر وترب منه  
ما نقل الجوز جازي عن ابي منصور الماتريدي ما يصح انفكاك  
احدهما عن الاخر في الحاج و هذا لا يصدق على صفاته مع  
ذاته فلا يكونان غيرين واجيب عنه باننا اذا فرضنا جسمين  
قديمين كانا متغايرين بالضرورة مع انه لا يجوز عدم احدهما  
مع وجود الاخر لان القدم يتنافى لعدم ورد بعدم تحقيق  
ذلك عند المتكلمين ومادة النقص لا بد وان يكون محققا  
في مثل هذا الموضع لان الناقض مدعى التضمن فلا يكفي الفرض  
ولو سلم عدم جواز وجود احدهما مع عدم الاخر وقولهم  
القدم يتنافى لعدم ممنوع اذ يجوز ان يكون بقا القديم  
موقوفا على عدم حدوث مانع او زوال شرط فيحدث المانع  
او يزول الشرط فيعدم القديم ولو سلم ذلك ايضا فالمراد  
جواز عدم احدهما مع وجود الاخر لا انتفاء علاقة اللزوم  
بينهما وهذا المعنى صادق على الجسمين القديمان لان عدم

جواز عدم

جواز عدم احدهما مع وجود الاخر انما هو لعدمها لا لعلاقة  
اللزوم بينهما فلا نقض بينهما لكن في كون هذا المعنى واداء تعريف  
الغيرين فكل لانه يستلزم ان يكون اللزوم متافيا للغيرية بين  
اللازم والملزوم فيلزم ان لا يكون اللزوم مع ملزوماتها  
غيرين ويكون الجسمان القديمان غيرين باعتبار انتفاء اللزوم  
بينهما وان لا يكونا غيرين باعتبار ثبوتها ولهذا عدل جمهور  
الاشاعرة عن تعريف الاشهر الى قولهم موجودان جاز  
انفكاكهما في حيز او عدم والجسم القديمان جاز انفكاك احدهما  
عن الاخر في الحيز اذ يجوز احدهما حيز بدون ان يتخلف الاخر فيه  
ضرورة امتناع تداخل احدهما في الاخر واحتسروا بغير الوجود  
عن القدمين وعن العدم والوجود بناء على ان الغيرية من  
الصفات الثبوتية وبقيد جواز الانفكاك عن الصفة مع  
الموصوف والجزء مع الكل لعدم جواز الانفكاك بينهما و  
اورد عليه بانه ان اريد جواز الانفكاك من الجانبين انتقض  
بالبار مع العالم لامتناع عدم البار وتخيذه وان اريد  
من جانب واحد فوجود الجزء بدون الكل ووجود الموصوف  
بدون الصفة جاز فيلزم ان يكونا غيرين واجيب عنه بان  
المراد جواز الانفكاك من الجانبين ولو في التعقل بان يتعقل  
وجود كل منهما بدون الاخر وتعقل وجود العالم بدون وجود  
البار يمكن لاننا نتصور العالم ثم نطلب البرها على وجود  
الصانع له ولا يجوز ذلك في الصفة والجزء بالنسبة الى  
الموصوف والكل ولا يبقى عليك ان هذا الجواب انما  
يسقيم لو لم يكن في التعريف قيد عدم او حيز وانما مع هذا



القديم فلا يصح له اذ لا يجوز ان يقال يتعقل البار معدن او متحيزا  
يدون ان يتعقل العالم كذلك الا اذا كان التعقل اعم  
من المطابق وغير المطابق وحين يلزم ان يكون الصفة والجزء  
متغيرا للموصوف وان كل مجوز ان يتعقل كل منهما بدون الاخر ولو  
غير مطابق ولهذا عرف مشايخ الماتريدية الغيبيات بانها موجودة  
يمكن انفكاك احدهما عن الاخر ولو في التعقل فلا يرد اليارر  
مع العالم لا مكان انفكاكهما في التعقل كما عرفت اقول فيه ايضا  
نظرا لان المراد بتعقل احدهما بدون الاخر تجوز العقل وجود احدهما  
بدون الاخر والعقل لا يجوز وجود العالم بدون الصانع ولو  
عم التعقل بحيث يشعل المطابق وغيره لزم التباين بين الصفة  
والموصوف والجزء والكل بعين ما ذكرنا فالوجه ترجيح تعريف  
الاشعراني واد منه جواز عدم احدهما مع وجود الاخر لا انتفاء  
علاقة اللزوم فلا يرد النقص بالجسمين القديسين وقولهم يلزم  
ان لا يكون اللوارث مع مدروما منها غير مسلم وبطلان اللازم  
ممنوع لجواز كونها لا هو ولا غيره ايضا كيف وقد قالوا ان  
مذهبهم ان الصفة مطلقا قديمة او حادثة لازمة او مفارقة لا هو  
ولا غيره نعم قال بعضهم ان دعواهم بهذه في الصفة القديمة بخلاف  
الحادثة فانها غير بالانصاف لكن المشهور هو التعجب اذ لا فرق  
في المفهوم بين القديمة والحادثة وكذا الحال في قولهم ويلزم  
ان يكون الجسمان القديمان اولفائل ان يقول ان عدم صدق  
التعريف المذكور على الصفة مع الموصوف لا يستلزم ان لا يكونا  
غيرين لجواز نقض التعريف بهما جميعا اللهم الا ان يقال انه ليس  
المراد بالاستدلال بعدم صدق التعريف على عدم الغيبة على المراد

للم بوجود دليل على غيريتهما ولم يصدق عليهما تعريف الغيرين  
حكما بعدم غيريتهما بناء على ما نقرر ان ما لا دليل على وجوده  
يجب نفيه واعلم ان مرادهم لا هو بحسب المفهوم والذات معا  
ولا غيره بمعنى عدم الانفكاك على ما عرفت واما ما قاله صاحب  
المواقف من ان مرادهم لا هو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الهوية  
ومعناه انهما متغايران مفهومهما متحدان هوية كما في سائر صور  
الحل انتهى فنية نظرا لان النزاع في المشتق منه كالعلم والقدرة  
لا في المشتقات كالعالم والقادر لانهم متفقون في اطلاق  
المشتق عليه نعم وما ذكره قياسا على سائر صور الحل انما يجوز  
في المشتقا فلا يكون ذلك في شيء من محل النزاع فيلزم ان قيل  
ان جسمي المتكلمين القائلين بالغيبة منفقون على عدم انفكاك  
صفاته عن ذاته فكيف يصح القول منهم بالغيبة قلنا اتفاهم  
على ذلك لكون صفاته مع قديمة لا ينافي القول منهم بجواز  
الانفكاك من حيث كونها صفاتا لكن يرد عليه ان الاشعراني  
يقول عدم الانفكاك لكونها قديمة ايضا لا لكونها صفة كيف  
وان مفهوم الصفة يقتضي مغايرتها الموصوفها فلم يبق النزاع  
بينه وبين المتكلمين فالجواب ان مراد المتكلمين بالغيبة مطلق  
المغايرة لا بالمعنى الذي اصطلح عليه الاشعراني في النزاع قلت  
فالاشعراني لا ينكر الغيبة بذلك المعنى ايضا وانما ينكر بالمعنى الذي  
اصطلح عليه فيكون النزاع بينهما لفظيا ولهذا قال بعض المحققين  
ان الاشعراني ينكر مغايرة الصفات للذات ولم  
يخالف المتكلمين في هذه المسئلة لكنه حصل لفظ الغيبة بالمعنى  
الذي اصطلح عليه ولا مشاحة فيه اقول ان عرض الاشعراني نفي



الغيرية رد على المعتزلة القائلين بالعينه مثلين بانهما لو كانت  
 غير لازم تعدد القدماء المتغيرة ولا يحق عليك ان هذا الرد لا  
 يتوقف على الاصطلاح المذكور لمحصله باثبات الغيرية ما بلغ  
 البررانية المتكاملين فلا فائدة في الاصطلاح الجديد واعلم ان مسألة  
 زيادة الصفة على الذات ليست من الاعتقادية التي تتعلق بها  
 كبر احد الطرفين او تطلبه والضرورة اثبات المتفق والاختلاف  
 فيه وهي اى الصفات القائمة بذاته مع العلم وهو صفة قديمة  
 قائمة بذاته مع تنكشف بها المعلومات مدنع وهو واحدة  
 في نفسها وتعدو باعتبار تعلقها بالمعلومات فان كان المعلوم  
 قديما يكون تعلقها ايضا قديما كتعلقها بذاته مع وصفاته  
 وسائر الاعداد الالائية وان كان المعلوم حادثا يكون  
 تعلقها حادثا كتعلقها بوجود الحوادث وقت حدوثها بانه  
 وجود فان قيل لو كان تعلقها بوجود الممكنات حادثا لزم ان  
 لا يكون الله مع عالما بالممكنات قبل حدوثها فعلم ذلك قلنا  
 ان اراد انه يلزم ان لا يكون المدنع عالما بوجود الممكنات قبل حدوثها  
 فالملازمة مسلمة وبطلان اللازم ممنوع بل لا مركب لك لان علم  
 مع انما يتعلق بوجود الممكنات وقت حدوثها واما قبل حدوثها  
 فيتعلق بعدمها في الازل لان عدم السابق على وجوده ازل  
 وهذا تحقيق معنى قولهم ان علمه مع يتعلق في الازل بوجود  
 الممكنات فيما لا يزال بانها ستوجد فتعلق قديم والمتعلق  
 حادث لان تعلقه في الازل بانها ستوجد سيتنزم التعلق بعدمها  
 في الازل لان شرط التعلق بانها ستوجد عدم وجود المتعلق حين  
 التعلق وان اراد انه يلزم ان لا يكون المدنع عالما بالممكنات

قبل حدوثها اصلا بغيره لا يتعلق علمه لا بعدها ولا بوجودها  
 فالملازمة ممنوعة لانه قد يتعلق علمه في الازل بعدمها الازل  
 وهذا هو العلم بالممكنات على ما هو عليه لانه لا يمكن ان يتعلق  
 علم بوجود الممكنات وقت عدمها لانه جهل والحاصل انه مع  
 بعلم الممكنات قبل حدوثها بانها معدومة وحين حدوثها  
 بانها موجودة وكلما علم بالممكنات فتعلق علمه بعدمها  
 الازل الازل وبوجودها وقت حدوثها حادث لا يزال واما  
 تعلقه في الازل بانها ستوجد فتعلق ازل ايضا بالممكنات  
 ليس عين تعلقه بعدمها ولا بوجودها بل تعلق متين لهما  
 اما استلزامه التعلق بعدمها فلما ومن ان شرط التعلق بانها  
 ستوجد عدم وجود المتعلق واما استلزامه التعلق بوجودها  
 وقت حدوثها فلان سيوجد في حكم الاخبار بوجوده وقت  
 من الاوقات الاستقبالية فلا يتخلف عنه بل يتعلق بوجوده  
 عند حضور ذلك الوقت فيحدثه ومن هنا قلوا ان علمه مع  
 بالممكنات فعلى وهو ان يكون سببا للوجود الخارجي لها وهذا  
 كما تصور امر الم تشاربه ثم توجد على ما تصورناه بخلاف  
 العلم الانفعالي فانه مستفاد من الوجود الخارجي كما شاهد  
 امر ثم نتصوره وهو لا يتصور في حقه مع وراهم بالسبب  
 منها هو السبب بعيد لا السبب مع المؤثر القريب لان المؤثر  
 القريب في الوجود هو الذات بذاته عند الحكيم والقدرة  
 عند الاشهر والتكوين عند الماثرية لكن التاثير مشروط  
 بسبق تعلق العلم عندهم بالاتفاق فيكون سببا بعيدا  
 فان قيل ان تاثير الذات بذاته بالايجاب عند الحكماء

مطلب  
 ان العلم به فعل  
 لا انفعالي



لا بالاحتيار والتأثير بالاجاب لا يقتضيه سبق العلم قلنا نعم  
لكن وادهم بالاجاب ليس كاجاب المجبور على ما سبق في  
القدرة وهو المتنازع للقول بسبق العلم على التأثير هذا ما ظلم  
في تحقيق تعلق علمه مع وقال بعض المحققين ان تعلق علمه مع  
بالممكنات حادث اذ لو كان قديما لزم قدم الممكنات لان تعلق علمه  
بالاشي المحض محال فلا بد للممكنات وجودا زلي يتعلق به علمه  
في لكن اللازم باطل فيكون تعلقه حادثا واجيب عنه بان  
الوجود الازلي للممكنات الذي يتعلق به علمه مع في الازل عبارة  
عن علمه تعالى بها في الازل فهو عين علمه مع وما ثبت حدوثه  
هو الوجود الحاصل بها فيما لا يزال لا الوجود العلم الازل لانه  
قديم قائم بذاته مع لكونه عين علمه مع للممكنات فلا يلزم من  
وجود الحوادث في علمه مع في الازل قدم ما ثبت حدوثه وهو  
الحال وروي بانه اذا كان وجود الحوادث في علمه مع في الازل  
عبارة عن علمه تعالى بها في الازل يلزم تكثر الصفات الحقيقية  
القائمة بذاته مع بل عدم تناحيها وهذا تكثير القدراء جدا  
وهو باطل ووقع باننا لا نعلم بطلانه لان ما ثبت بالبرهان ذات  
واحدة فذمة متصفة بصفات كاملة واما عدم تكثر الصفات  
فلم يقيم عليه برهان ولو سلم ذلك فلا يلزم لزوم التكثير في  
صفاته مع لان السد مع انما يعلم الحوادث في الازل بعلم البسيط  
الاجمالي فيكون الكل موجودا في علمه بوجود واحد بسيط هو  
عين علمه الاجمالي البسيط فلا يلزم تكثر الصفات اصلا واعتراض  
عليه بان صدور الحوادث عن السد مع بالاحتياط عند المتكلمين  
والفاعل الاحتيا لا يكفي في العلم الكلي الاجمالي في صدور المعلول

عنه بل لا بد له ان يعلم كل معلول مخصوصه فيلزم ان يكون الكل  
معلول وجودا زلي في علم السد مع فيمكنه الصفات قطعا واجيب  
عنه بانه ليس المراد بالعلم الاجمالي البسيط الذي هو عين وجود  
الممكنات في الازل العلم الكلي الممكنات بل المراد به كون العلم  
واحد والمعلوم متعدد بان يخص الكل عنده دفعة واحدة  
بصورة واحدة منصفة عن صور الاخرى متحدة مفصلة اليها  
عند التحليل والتفصيل وهو علم بالفعل لجميع الممكنات لبيانها  
على ما توهم فيكفي في صدورها عن المختار وروى بان ذلك الوجود  
العلم الاجمالي البسيط للممكنات صادر عن الواجب بالاختيار  
فلا يدان يكون مبنوقا بالعلم ايضا فيلزم ان يكون موجوبا  
قبل هذا الوجود في علم السد مع وتنقل الكلام الى الوجودات  
التي بقا ما ان يتسلسل الوجودات او ينتهي اليه وجودا  
صدوره عن الواجب وكلاهما باطلان اما الاول فظاهرا واما  
الثاني فلما قد يكون الفاعل مختارا ووقع بان ذلك الوجود  
الاجمالي للممكنات لما كان عين علمه مع لم يكن لهذا الرد وجه لان  
صفاته مع مستندة الى ذاته بالاجاب فكذا ما يكون عين صفاته  
من وجود الحوادث يستند اليه بالاجاب لا بالاحتياط فلا يلزم  
ان يكون مبنوقا بوجوده هذا اقول بقي منها شئ وهو  
ان الوجود الاجمالي الازلي للممكنات لما كان عين علمه مع لها  
في الازل على التفسير المذكور يلزم تعلق الشئ بنفسه العلم بالعلم  
واجوب عنه ان ذلك الوجود عين علمه بالذات وغيره  
بالاعتبار فان من حيث انه مبدا لا انكشاف التفصيل  
عين علمه ومن حيث انطباقه على الممكنات الخارجية غيره ثم



لا يحض عليك ان هذا اى كون الممكنات موجودة في علم السميع  
 في الازل بوجود اجمالي وكون هذا الوجود عين علمه لم يستقيم  
 على مذهب المتكلمين القائلين بزيادة الصفات على الذات  
 اذح لا يلزم ان يكون وجود الممكنات عين ذاته تعين بل عين  
 صفة الزائدة على ذاته ولا محذور فيه والممكنات باعتبار  
 هذا الوجود متحدة فلا يلزم من قيامها بحسب الوجود بذاته  
 فكش صفاته الحقيقية واما على مذهب الحكماء القائلين بان  
 علمه عين ذاته فقد قالوا انه يتنع ان يكون وجود الممكنات  
 في علمه عين علمه الذر هو عين ذاته اذح يلزم اما كون ذاته  
 شيئا للممكنات بناء على القول بان العلم عبارة عن حصول  
 شيخ المعلوم عند المدرك او كون ذاته متحد امع الممكنات  
 في الحقيقة بناء على ان العلم عبارة عن حصول حقيقة المعلوم  
 عند المدرك وكلها باطلان بل قالوا ان الممكنات الموجودة  
 في علمه في الازل اما قائمة بانفسها كالمثل الا فلاطونية او قائمة  
 بذاته تع وليست عين ذاته والشيخ ذكره في الشفاورد وادب  
 هذين الاحتمالين وقال لا يتجاوز الحق من هذين الاحتمالين  
 ولم يعين ان اى الاحتمالين حق اقول فيه بحث اما اولاهما  
 الوجود الاجمالي للممكنات لما كان عبارة عن علمه تع اياها في الازل  
 علما ببطا فلم لا يجوز ان يكون ذلك الوجود عين علمه الذي  
 هو عين ذاته عندهم وما ذكره من المحالين اعني لزوم كون  
 ذاته شيئا للممكنات او متحد امعها بالحقيقة ممنوع واما يلزم  
 ذلك ان لو كان الوجود الاجمالي العلم للممكنات عبارة  
 عن شيئا او عن حقيقةها ولكنها ليس كذلك واما ثانيا

فلان وجود الممكنات في علمه الذر عين ذاته عبارة عن حصول  
 فيه لاستلزام قيامه به بناء على الفرق بين حصول الشيء في الشيء  
 والقيام به لان القيام عبارة عن انصافه بخلاف حصوله  
 فيه كحصول الشيء في زمان او مكان لاستلزام قيامه بها فعلى  
 هذا لم لا يجوز ان يكون الممكنات حاصلة في علمه الذر عين  
 ذاته بل يكون قائما بنفسه لان الحصول في الشيء لاستلزام القيام  
 وهذا مثل صور المحسوسات بالنسبة الى المرأة فانها حاصلة في المرأة  
 وليست قائمة بها ولا بشئ التوكل قائم بنفسها فان قيل  
 هذا هو القول بالمثل الا فلاطونية وهم يتفوقونها فلنا ممنوع  
 لان المثل الا فلاطونية صور معاينة موجودة في الخارج قائمة  
 بانفسها غير حاصلة في مشعر من الشارع ووجود الممكنات  
 في علمه تع الذر عين ذاته صور غير موجودة في الخارج بل حاصل  
 في علمه تع وجود اظليها وان كانت قائمة بنفسها ولا يجوز  
 فيه دليل ابطال المثل الا فلاطونية فليحتمل ان يكون باطلا كالمثل  
 الا فلاطونية لانها ليست موجودة في الخارج بل موجودة  
 في علمه تع قائمة بنفسها ثم اقول كل من الاحتمالين المذكورين  
 باطل اما الاول فلما بين في محله من ابطال المثل الا فلاطونية  
 قال فلاطون يوجد في كل نوع موجد عن جميع العوارض  
 اذ لا بد من قابلية للتقابلات واجبة عليه بان الان قابلية  
 للتقابلات والالم تعرض له فيكون في نفسه مجردا عن الكل  
 واجيب عنه اولابان المجرد لا وجوده له في الخارج اولم يفهم  
 على وجوده دليل فلا بد من فقيه ولانه لو وجد ووجد شركه  
 البارز في وصف الجبر فلا بد له من المنة فيلزم التركيب في



الشيء من شخص  
معه

في البارز مع وثانيها بان القابل للتقابل هو الماهية من حيث هو واما وجود فرد من الماهية يكون قابلا للذوق ومثلا فنفسه وور البطلان واما الثاني فلانه لما امتنع كونه عين على شيء كما نرى لم يكن صفاته مع فلا يجوز قيامه بذاته مع لان القيام بها يقتضي الانصاف بالقيام وايضا معنى قيام الوجود بان شيء يكون ذلك الشيء موجودا بذلك الوجود ولا يخفى عليك ان ذات البار ليس موجودا بوجود الممكنات ولو كان ذلك الوجود اجماليا عليها واما على مذهب المتكلمين فلما كان ذلك الوجود عين على شيء وعلم قائم بذاته عندهم كان ذلك الوجود ايضا قائما بذاته مع بل لا لزوم لكثرة في ذاته واعلم انهم اختلفوا في علمه مع ما بالممكنات انه حصول امر يحصل صورة منها عنده او حضور امر يحصل المعلوم بنفسه عنده بلا انتزاع صورة منه والذير عليه المحققون انه حضور كونه بذاته فان ذاته بذاته حاضرة عنده يعني ان ذاته من حيث هو مع قطع النظر عن اعتبار قدير ايد عليه عالم وباعتبار رقيب تعلق الانكشاف به مثلا معلوم وهذا التغاير كافي في كون ذاته مع عالما ومعلوما فاذا كان علمه بذاته حضورا فكذلك علمه بالممكنات حضورا ايضا بمعنى ان علمه بها منطوق في علمه بذاته من غير انتزاع صورة منها لانه يعلم ذاته بذاته على ما هي عليه من احواله وصفاته ومن جهة احواله كونه علمه ومبدأ الممكنات فينضم علمه مع بذاته علمه بها من غير لزوم لكثرة في ذاته وصفاته لانه يعلمها اجمالا على بساطة في ضمنه علمه بذاته واعترض عليه العلامة الدواني

لان هذا الوجود الممكنات متحر لا مشكك  
فلا يلزم بقيامه بذاته مع الكثرة في ذاته مع  
معه

بان الحدا

بان الممكنات مباينة للواجب مع وحضور احد المتباينين لا ينطوي في حضور الاخر ولو فرض بينهما اية نيته كانت من العلينة وغيرها كيف ولو صح ما ذكره من كيفية الانطواء لكونه ان يقال من جهة احواله ذاته مع كونه مغايرا للممكنات وهو يعلم ذاته بذاته على ما نحن عليه من احواله ومن جهة احواله كونه مغايرا للممكنات فينضم علمه بذاته على بالممكنات والحال ان العلم باحد المتباينين لا ينطوي العلم بالمغاير الاخر فالأحواله في بيانه كون علمه مع بالممكنات حضورا ان يقال ان الممكنات باسرها معلومة له مع لذاتها من غير انتزاع صورة ومن غير انطواء علمه بذاته علمه بها بل ذوات الممكنات بانفسها موجودة في علمه الازل بوجود اجمال على ما سبق بيانه وهو باعتبار وجودها الاجمالي عين كل مع ومنقذة عليها باعتبار كونها موجودات بالوجود الخارجي وهو بالاعتبار الاول مستندة اليه مع بالاجاب وبالاعتبار الثاني مستندة اليه مع بالاخيار قال الطولي في شرح الاشارات في تحقيق كون علمه مع بالممكنات حضورا العاقل لذاته كما لا يحتاج في ادراك ذاته الى صورة غير صورة ذاته التي هو بها هو كذلك لا يحتاج في ادراك ما يصدر عنه من الممكنات الى صورة اخر غير صورة ذلك العاقل الى هو بها هو واعتبه ذلك من نفسك انك اذا عقلت شيئا بصورة تنصورها او تشخصها فهي صادرة عنك لا بانفرادك بل بشاركة ما من غيرك ومع ذلك فانت لا تحتاج في ادراكك تلك الصورة الى صورة اخر بل كما تترك ذلك الشيء بتلك الصورة كذلك تتركها ايضا



نفسها من غير ان يتضاعف الصور فيك بل انما يتضاعف  
اعتبار انك المتعلق بذاتك او بتلك الصورة فقط او على  
سبيل التركيب واذا كان حالك مع ما يصدر عنك بمثابة  
غيرك هذه الحالة فاطنك بحال العاقل مع ما يصدر عنه لذاته  
من غير مدخله غيره فيه ولا نظن ان كونك محلا لتلك  
الصورة شرط في تعقلك رايها فانك تعقل ذاتك من  
غير انتزاع صورة مع انك تستعمل لها بل انما كان كونك  
محلا لتلك الصورة شرط في حصول تلك الصورة لك الذر  
هو شرط في تعقلك تلك الصورة حتى لو امكن حصول تلك  
الصورة لك بوجه اخر غير المحلول فيك حصل التعقل من غير  
حلول فيك فاجتنب اليه بالعرض لا بالذات ومعلوم ان حصول  
الشيء لفاعل في كونه حصولا لغيره ليس دون حصول الشيء  
لقابله في كونه كذلك فاذا لم يخرج القابل في ادراك تلك الصورة  
الى صورة اخر فالفاعل اول منه في عدم الاحتياج اليها فاذا  
قازن المعلولات الذاتية للعاقل الفاعل لذاته حاصلة له  
من غير ان يخل فيه فهو عاقل اياها من غير ان يكون في حاله فيه  
واذا تقدم لك هذا قول قد علمت ان الواجب في عاقل  
لذاته من غير تغاير بين ذاته وبين عقله لذاته في الوجود الا في  
اعتبار الاعتبارين بان يكون ذاته عالما باعتبارها باعتبار  
كما وحكمت ايضا ان ادراكه ذاته علة ادراكه لمعلوله الاول لان  
ادراك ذاته عين ذاته وذاته علة لذاته المعلول الاول فيكون  
ادراك ذاته علة لا ادراكه لمعلوله الاول فاذا حكمت يكون  
العتين اعني ذاته وادراكه لذاته شيئا واحدا في الوجود من غير

تغاير

تغاير ذاته فاحكم كونه المعلولين ايضا اعني ذات المعلول  
وعقل الواجب مع اياه شيئا واحدا في الوجود من غير تغاير  
بفتضى كون احدهما اعني ذات المعلول الاول ميا تبا للواجب  
مع والاخر اعني عقل الواجب مع اياه متقرر في الواجب مع  
وكما حكمت يكون التغاير في العتتين اعتبارا بمحضنا فاحكم  
بكونه في المعلولين كذلك فاذا وجد المعلول الاول هو  
نفس عقل الواجب اياه من غير احتياج الى صورة متانفة  
تخل في ذات الواجب مع عن ذلك ثم لما كانت بجواب العقلية  
تعقل باليسر معلولات لها من المعدومات لمحصل صورها فيها  
وهو تعقل الواجب مع ولا موجود الا وهو معلول للاول الواجب  
مع كانت جميع صور الموجودات الكلية والجزئية على ما هي عليه من الخوض  
حاصلة فيها والاول الواجب مع يعقل تلك الجواهر مع تلك  
الصور لا بصور غير هابل باعيان تلك الصور والجواهر وكذلك  
الوجود على ما هو عليه فان قازن لا يغرب عن علمه فقال ذرة  
من غير لزوم محال من الحالات التي ذكرها في تحقيق كيفية علمه  
مع بالمكتبات من كون الشيء الواحد قابلا وما على الشيء واحد  
وكون الواجب مع محلا لمعلولات المتكثرة جدا الى غير ذلك  
هذا ما ذكره اسطويسي واعترض عليه بوجوه الاول ان ما ذكره  
ابتداء من ان العاقل كما لا يحتاج في ادراك ذاته الى صورة  
غير صورة ذاته لا يحتاج ايضا في ادراك ما يصدر عنه لذاته  
الى صورة غير صورة ذلك الصادق بمنوع فان الصورة  
العقلية القائمة بذات العاقل من صفات ذاته والذات  
مع جميع صفاته حاضرة عند نفسه غير غائب عنها فلا يحتاج



الى صورة غير صورة ذاته بخلاف المعلول الاول فانه ليس من  
 صفات الواجب حتى يكون حضور الواجب عند نفسه مستلزما  
 لحضور المعلول الاول عند نفسه ايضا فيكون ادراك الواجب  
 لذاته مستلزما لادراك المعلول الاول فكان قياس ادراك  
 ما صدر عنه على ادراك ذاته قياسا مع الفارق قال فيل ان  
 المعلول الاول وان لم يكن من صفات الواجب ثم لكنه صادر  
 عنه فيجوز ان يكون حاضرا عنده قلنا اصدار الشيء لا يستلزم  
 حضور الصادر عند المصدر وانما يستلزم نظيره بوجه لو كان  
 اختياريا والا فلا يستلزم نظيره ايضا التاخر ان قوله اذا  
 كان حالك مع ما يصدر عنك بمشركة غيرك هذه الحالة  
 فظنك بحال العاقل مع ما يصدر عنه لذاته ممنوع لان تعقل  
 تلك الصورة بنفسها من غير احتياج الى صورة اخرى ليس  
 بعلاقة الصادر حتى يقال انه اذا تعقل بنفسه تلك الصورة  
 بنفسها مع انها صادرة عنها بمشركة غيرها فيل ان لا  
 يحتاج العاقل في تصور ما يصدر عنه لذاته من غير مدخل غيرة  
 الى صورة اخرى بل تعقل الصورة انما هو بعلاقة الحول وبعبارة  
 الحول مع الصور وتلك الصورة لما كانت حالة في نفس الخج  
 في تعقلها الى صورة اخرى ولا حلول للمعلول الاول في الواجب  
 فيجوز ان يحتاج في تعقله اياه الى صورة اخرى فكان هذا ايضا  
 قياسا مع الفارق الثالث ان قوله ولا ننظر ان كونك  
 محلا لتلك الصورة شرطه ممنوع ايضا لانه يجوز ان يكون  
 شرط التعقل احد الامرين من كون المنعقل ذات الفاعل  
 او وصفه وكلاهما منتفيا في المعلول الاول فانه ليس ذات

الواجب

الواجب ولا وصفه الرابع ان قوله ومعلوم ان حصول الشيء  
 لفاعله في كونه حصولا لغيره ليس دون حصوله لفاعل ان اراد به  
 ان حصوله بالنظر الى القابل ممكن وبالنظر الى الفاعل واجب فيكون  
 حصوله للفاعل او كونه فلا يكون دون حصوله للفاعل فسلم  
 لكن لا يظلم منه ان مطلق الحصول للشيء المجرد كاف في الادراك  
 له لا يجوز ان يكون الحصول للقابل والحصول للفاعل متخالفين  
 في الحقيقة ويكفي في الادراك الحصول للقابل دون الحصول  
 للفاعل وعدم كون حصول الشيء الفاعله اقوى في معنى الحصول  
 للغير من حصوله لقابله انما يفيد لو كان للغير في الادراك مطلق  
 الحصول لغيره دون خصوصية الحصول للقابل وهو ممنوع  
 والحاصل انه يجوز ان يكون مفهوم الحصول للشيء او اعرضيا  
 بالنسبة الى ما صدق عليه من الحصولين ويكون للغير في الادراك  
 احد المعروضين لا الاخر فلما يلزم من كون مطلق الحصول  
 للغير الذري هو العارض حاصلا في ضمن المعروض الذري اعتبر  
 في الادراك حصول الادراك وان اراد به ان حصوله للفاعل  
 في كونه علما ليس دون حصوله للقابل في ذلك ممنوع لان الحصول  
 للقابل نفس العلم دون الحصول للفاعل الحاصل ان قوله اذا  
 حكمت يكون العلتين شيئا واحدا فما حكم يكون المعلولين  
 ايضا واحدا تحكم او المعلول الاول بالاعتبارات الثلاث التي  
 لا تزيد عليه في الخارج بل عينه في الخارج علمه للمعلول لا الثلاثة  
 المتباينة في الوجود على ما تقرر في محله فالحكم باستلزام احاد العلتين  
 اتحاد المعلولين بحكم السادس ان القول بتعقل الواجب صور  
 الموجودات الكلية والجزئية بواسطة حصولها في الجواهر العقلية



وتعقل الواجب تلك الجواهر العقلية مع تلك الصور فقط  
 لا كون علم الواجب بها متافرا عن تعقل تلك الجواهر الصور  
 الحاصلة فيها على ان ارتسام صور الخيالات المادية في الجواهر  
 الغير الحسائية المجردة ليس متوقفا على اصول الفلاسفة لان المجرد  
 عندهم لا يدرك بالخيالات المادية الا بالاشجائية يرسم صورها  
 في تلك الاشياء وليست لها تلك الالات موجودة حتى يرسم  
 صور المادية فيها ويكون حاضرة عند الواجب بواسطتها و  
 بواسطتها بل نفس تلك الجواهر المجردة ليست معلولة لذاته  
 بذاته بناء على ما تقر عندهم من ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد  
 اذ بع ان علمه تعالى بالمعلول الاول لا يجوز ان يكون عينه اذ لو كان  
 عينه لزم ان يكون المعلول الاول صادرا عنه تعالى بالاجاب  
 لان علمه تعالى بالمعلول الاول صادرا عنه تعالى بالاجاب فكذلك يكون  
 هو عينه واللازم باطل لان صدور الممكنات عنه تعالى بالاختيار  
 بمعنى ان شئ فعل وان لم يشأ لم يفعل فان قيل ان الصادر بالاختيار  
 هو الوجود الخارجى المتفصل للممكنات وما كان عين علمه تعالى هو  
 الوجود والاجال العلمى فلا محذور قلنا نعم ثبت عند شارح الاشراق  
 وجود ان للممكنات حتى يستقيم لك ذلك القول بل الوجود عنده  
 هو الوجود الخارجى لا غير فلو كان علمه تعالى بذلك الوجود الخارجى  
 عينه يلزم المحذور المذكور اعني كون ما صدر بالاختيار صادرا  
 بالاجاب لكن يمكن ان يدفع النقض المذكور بجميع الملازمة بان  
 يقول معنى كون علمه تعالى بالمعلول الاول عينه كونه عالما به بغير صورة  
 منتزعة منه لا ان هناك صفة حقيقية صادرة عنه بالاجاب  
 وذات المعلول الاول وهما متحدان فلا يلزم من كون علمه تعالى اياه

عينه بالعلم المذكور كون المعلول الاول صادرا عنه تعالى بالاجاب  
 ولولا ان تلخص هذا البحث على الوجه الثالث في سندى سبط  
 لا يبق من هذا المختصر لذكرت ما فيه كفاية لكن للاقتصار على هذا  
 القدر اولاً والقدرة وهي صفة قديمة قائمة بذاته تعالى متعلق  
 بالقدور ويجعل ممكن الوجود من الفاعل واما الوجود بالفعل  
 فهو اثر التكوين عندنا فيكون متعلق القدرة بالممكنات  
 ازبائغية متناه وان كان المقدور حادثا فان قيل ان امكان  
 الممكن او ذاته لا فلا يصح اثر القدرة لان بالذات لا يعمل بالغير  
 بل بامكان الشئ في نفسه يعمل المقدور به فيقال بهذا مقدور  
 لانه ممكن وهذا مقدور لانه ممكن وهذا غير معدول لانه واجب  
 او ممنوع فكيف يصح تعلقه به في الازل ويجعل ممكن الوجود  
 قلنا هذا الامكان غير الامكان الذاتي الذي هو عبارة عن كون  
 الشئ في نفسه ممكن الوجود وذاك هو الامكان بمعنى كون  
 الشئ ممكن الوجود من الفاعل وهذا غير الاول وكلاهما قد بيان  
 لان الحادث هو الوجود بالفعل وهو اثر التكوين فان قدم  
 الامكان الذاتي يقتضى قدم الممكن بالضرورة واللازم باطل  
 قلنا المتصف بالامكان ماهية الممكن من حيث هو لا مأخوذة  
 بالوجود ولا مأخوذة بالعدم والماهية من حيث هي لا غير  
 في القول بقدمها اذ لا يلزم منه قدم او موجود والبرهان  
 انما قام على امتناع قدم او موجود غير الواجب وصفاته  
 واما التافون للتكوين وهم الاشياء فافترقوا فيه فرقتين  
 قال بعضهم ان تعلقات القدرة قديمة بمعنى انها تعلقت  
 في الازل بوجود المقدور فيما لا يزال اعني وقت حدوثه وقال



بعضهم ان تعلقها حادثه وقت حدوث المقدوره وعلى  
التقديرين الوجود بالفعل اثر القدرة عندهم ولهذا قالوا  
القدرة صفة تؤثر على وفق الارادة ونحن بقولنا صفة  
يستور عندها طرف الممكن فكان تعلق القدرة بوجود المقدور  
بناء على قولهم متاخرا عن تعلق الادراك للارادة وعلى قولنا  
مقدما عليها تقدما ذاتيا اذا تقدم الزمان لا يتصور بين القدر  
الا على القول بحدوث التعلقات هذا هو المشهور لكن المفهوم  
من شرح المقاصد والنسبة وهو المنقول عن الامام ابي محمد السلام  
ان للقدرة عند النافين لتكوين تعلقين احدهما قبل تعلق  
الارادة المحصنة لاحد طرف الممكن وثانيهما بعد تعلقها فهي بالنسبة  
الى تعلقها الاول يكون الممكن من الطرفين عند القادر  
بالنسبة الى تعلقها الثاني يكون مؤثرة فان قيل ان التأثير  
كان من القدرة عندهم فما الحاجة الى تعلقها الاول كان قبل  
تعلق الارادة ذاتا لم يكف تعلقها الثاني قلنا كان التأثير  
كان بعد تخصيص احد طرفي الممكن بالارادة كذلك تخصيص الارادة  
احد طرفيه وترجيحه لا يكون الا بعد من وطرفيه اذ الحاجة الى  
المبرج بعد التاثير فاجب الى تعلقها الاول لتصح التاثير وان  
قيل ان امكان الممكن او ذاته له ولا معنى للامكان الذاتية الا في  
طرف الممكن فهذا لا يكفي التاثير الذاتية في تخصيص الارادة فما الحاجة  
الى اثبات التعلق للقدرة قيل تعلق الارادة لاثبات التاثير  
قلنا تخصيص المحصن احد طرفيه موقوف على تباين الطرفين  
عند الفاعل ولا يكفي فيه مطاق التاثير والتاثير عنده يكون  
بتعلق قدرة اليه والحاصل ان تعلق القدرة قبل تعلق الارادة

يجعل

يجعل متاوي الطرفين عند الفاعل وهو الذي يتوقف عليه تخصيص  
الارادة والحسوة صفة توجب صحة العلم والقدرة والارادة  
الثامة اذ لا اختصاص بصفة توجب العلم والقدرة  
والارادة لكان اختصاصه بصحة هذه الصفات ترجحا بلا مرجح  
كذا في المواقف او اعترض عليه بان اختصاص ذاته بتلك  
الصفة الصفة الموجبة لصحة العلم والقدرة والارادة ان  
كانت صفة اخرى يلزم ان في الصفات الوجودية وان كان  
لذاته لزوم التبرج بلا مرجح لان ذاته متماثلة لارادته  
فاختصاص بصفة ذاته تبرج بلا مرجح واجيب عنه بان لا يتم  
ان ذاته متماثلة لارادته بل هي مخالفة لها بالحقيقة  
فيجوز ان يقضي لذاته الاختصاص باو فلا يلزم التبرج  
بلا مرجح ويرد عليه ان يقال فعلى هذا يجوز ان يخص ذاته  
لذاته بصحة العلم والقدرة والارادة بلا حاجة الى صفة اخرى  
توجب صحة هذه الصفات والسمع صفة قائمة بذاته نفع  
زائده عليها تتعلق بالسموع والبصر صفة قائمة بذاته نفع  
تتعلق بالبصريات عند جمهور المتكلمين خلافا للاشعر وبعض  
اصحابه والحكام وابي الحسين البصري فانهم ذهبوا الى ان السمع  
والبصر عبارة عن العلم المسموع والمبصرات عند حدوثها  
حرفين فيكونان راجعين الى العلم لا قديمين زائدين على العلم كذا في  
الموافق لكن المفهوم من شرح المقاصد ان ارجاعها الى  
العلم ليس مذهب الاشعر بل لازم لمذهب حيث قال  
المشهور من مذهب الاشعر ان كلا من السمع والبصر  
مغايرة للعلم الا ان ذلك ليس لازما على قاعدة الشيخ



الاشارة في الاحساس من انه علم بالمحسوس لجواز ان يكون مرجعها  
 الى صفة العلم ويكون السمع علما بالمسموعات والبصر علما  
 بالمبصرات انهم ولا يخفى عليك ان لا نرم المذهب المذهب ايضا  
 اصح الناقول بوجهين الاول انما نأثر الحاشية عن المسموع  
 والبصر او مشروطان بتأثيرها وكلاهما محال لان في حقيقة قلنا  
 لان انما كنا نالك في حقتنا او المعلوم انهما لا يحصل لنا الا متنا  
 للتأثير ولا يلزم منه كونها نفس ذلك التأثير او مشروطين  
 به ولو سلم ذلك في حقتنا لكن لان انما كنا ذلك في حقيقة قلنا صفة  
 في مخالفة لصفاتنا بالحقيقة الثانية ان اثبات السمع والبصر في  
 الازل بدون المسموع والبصر فيه خروج عن العقول قلنا ان  
 انتفاء التعلق في الازل لا يستلزم انتفاء الصفة فيه كما في سمعنا  
 وبصرنا فان حلولها عن الادراك بالفعل في وقت لا يوجب  
 انتفاءها في ذلك الوقت فان قيل قد ثبت ان الله تعالى صفة  
 متعلقة بالمسموع والبصر فهل له صفة متعلقة بالمحسوس المسموع  
 غير العلم يسمى الادراك قلنا قد اختلف فيه منهم من اثبت ومنهم  
 من انكر على ما سببنا به من بيان الارادة ويراد منها المشية عندنا قال  
 في شرح المقاصد لا فرق بين المشية والادراك والارادة الا  
 عند الكرامته حيث جعلوا المشية واحدة اذ لا يتناولها الله  
 من حيث بحدت والارادة صفة حادثة متعددة بعدد اكرادها  
 هذا كلامه فان قيل قد تفرق في كتب الفقه الفرق بين المشية والارادة  
 عندنا في حقايقهم قالوا لو قال لا ارادة ثبتت طلائعك يقع الظرف  
 اذا نور ولو قال اردت طلائعك وتوطلق يقع وعلوه  
 بان المشية بنيت عن الوجود لانها ما حوذة من الشيء وهو

للموجود

للموجود عندنا كان قوله ثبتت طلائعك او جردت واما  
 الشيء ايقاعه بخلاف الارادة لانها لا يشي المحر الوجود لانه  
 في اللفظ عبارة عن الطلب والطلب لا يقتضي الوجود  
 اجيب بان هذا الفرق انما هو في صفة العباد واما في صفة  
 المدقع فلا فرق بين المشية والارادة لان ما شاء الله كان  
 التبعة وكذا ما اراده لعدم عجزه بخلاف العباد واعلم انه لا  
 خلاف في انه تعالى يريد وانما الخلاف في معنى ارادته وحدوثها  
 وقدمها فقال جمهور اهل السنة هي صفة قديمة بذاته تعالى  
 توجب تخصيص المقدور بالوقوع عند تعلقها او لا بد لنا  
 من تخصيص احد طرفيه بخصيص وليس العلم والقدرة ولا غيرهما  
 من الصفات كما تقدم فثبت ان الارادة وقالت الكرامية  
 ان ارادته تعالى حادثة قائم بذاته وبطلان ظاهر لعدم جواز قيام  
 الحادث بذاته تعالى ولان صدور الحوادث عنه تعالى يتوقف  
 على ارادته فاما ان يدور او يتبدل او ينتهي الى ارادة قديمة وهو المطلوب  
 وقال معتزلة البصرة ان ارادته تعالى حادثة قائمة بنفسها  
 المجمل وبطلان اظهر فان قيام الصفة بنفسها محال وقال  
 النجاشي منهم انما عبارة عن كونه غير مكره ولا ساه وقال  
 البغداديون منهم ان ارادته تعالى لفعل عبارة عن علمه او كونه  
 غير مكره ولا ساه وللفعل غيره عبارة عن الامر به حتى  
 انما لا يكون مأمورا به لا يكون مرادوا الكل باطل على ما في  
 قوله وقال ابو الحسن منهم انما عبارة عن علمه في الفعل وسببه  
 بالذاتية وهو ايضا باطل لان الداعية مقدم على الارادة او  
 لانه اذا حصل علم او ظن يكون الفعل زائدا في المصلحة فيلزم اليه



ويريد ولانه منقضى بالعطش الخبيرين قد حين مشا وبين  
 لانه لا بد له من ميل الا احدهما نع عدم هذه الداعية لتساويهما في  
 النفع وقال الحكماء انها عبارة عن عناية الازلية التي تقتضي  
 افاخته وجود العالم على هذا النظام المشاهد وهذا قول له  
 بالايجاب وقد انبلا وقد بطلناه والكلام لا خلاف انه نع  
 متكلم وانما الخلاف في معنى كلامه وقدمه وحدوثه لان من قاي  
 متعارضين احدهما ينتج قدمه وهو ان كلامه نع صفة له وكل  
 ما هو صفة له قديم فكلامه قديم ثانيا ينتج حدوثه وهو ان كلامه  
 مؤلف والحروف والاصوات وكل ما هو كذلك حادث فكلامه  
 نع حادث اضطررنا في قدح احدهما ونصيح الاخر ضرورة امتناع  
 اجتماع النقيضين فافتنرنا بحسب عدد مقدماتهما الاربع  
 فرقنا الحائلة قالوا كلامه نع حرف وصوت يقوم بذاته نع  
 وانه قديم حتى قال بعضهم هبلا او ناديا يقدم الجلد والفلان منهم  
 صححو القياس الاول وقد حوا الثاني بمنع كبراه والكرامة واقفوا  
 الحنا بل في ان كلامه نع حرف وصوت قائم بذاته نع لكنهم قالوا  
 ان حادث بناء على تجويزهم قيام الحوادث بذاته نع فهم صححو القياس  
 الثاني وقد حوا الاول بمنع كبراه والمعتزلة قالوا كلامه نع اصوات  
 وحروف كما قال الحنايلة والكرامنة لكنهم قالوا انها ليست قديمة  
 قائم بذاته نع بل حادثه يخلقها الله تعالى في غير كاللوح المحفوظ الاول  
 جبرائيل اولك الرسول ومعنى كونه نع متكلما عندهم انه حالق الكلام  
 في بعض المحال لا من قام به الكلام بناء على عدم تجويزهم قيام الحوادث  
 بذاته نع منهم صححو القياس الثاني وقد حوا الاول بمنع صغاه وجهوه  
 اهل السنة من الاشاعرة والماتريدية قالوا كلامه نع ليس من جنس

الحروف والاصوات بل هو معنى قائم بذاته نع قديم متناف  
 للسكرات والالفة كما في الحرس والطفولة امرواته ونجس بدل  
 عليه بالعبارة اذا عر عنه بالعربية ففران وباسير يائنة فاجيل  
 وبالعبرة فتورية فالاختلاف في الالفاظ دون المعنى فهم صححو  
 القياس الاول ومنعوا صفر الثاني ولا عبة لكلام الحنايلة  
 والكرامنة لظهور بطلانها في النزاع مع المعتزلة وهو التحقيق  
 راجع الى اثبات الكلام النفسى وثيقه فان ما يجنأ لما يشوه  
 قالوا انه كلام الله نع قديم قائم بذاته نع والمعتزلة لما نقوه و  
 حصروا الكلام في اللفظ مطابقا وحققنا وفي حقيقة قالوا ان  
 كلامه نع لفظي مؤلف من الاصوات والحروف كحادثه فيكون  
 حادثا وان مدلول اللفظي الذي رسمناه كلاما نفسيا ليس شيئا غير  
 العلم الخيرة والارادة في الامر والكرامنة في النسي حتى لو وافقونا  
 في اثبات الكلام النفسى يقولون بقدمه ايضا واجمع المعتزلة  
 بوجوده الاول انه علم بضرورة ان القرآن هو هذا المؤلف  
 من الحروف المسموعة المفتحة بالتحديد المختص بالاستعادة وعليه  
 العقد الاجماع الثاني ان ما دشنه وثبت بالنص والاجماع  
 من خواص القرآن من كونه ذكر اعربيا منزها لا مقروا مسموعا  
 محفوظا معجما مفصلا الى السور والايات منوها كلها انما يصدر  
 عن هذا المؤلف الحادث لا على المعنى القديم قلنا انه لا نزاع  
 اطلاق اسم القرآن وكلام الله حقيقة بطريق الاشتراك  
 الملفظ على هذا المؤلف الحادث وهو المتعارف عند اصوليين  
 والفقهاء والقراء اليه يرجع تلك الخواص التي هي من صفات  
 الحروف وسمات الحدوث وما وقع في عبارة بعض المشايخ من انه



مجاز فيه فليس معناه انه غير موضوع له بل معناه ان الكلام في  
التحقيق وبالذات هو النفس وتسمية اللفظي المؤلف بالكلام  
انما هو باعتبار دلالة عليه فلا نزاع لهم في الوضع والتسمية بل  
في اثبات الكلام النفسي فهذا ان الوجهان لا يقومان حتى علينا  
بل انما يقومان حتى على الخبايا القائلين بتقديم الالفاظ المبينة  
من الاصوات والحروف ونحن لا نقول بل نقول بحديثها لكن  
اطلاق لفظ كلام الله والقرآن على اللفظي ليس معنى صفة الله تعالى  
بل معنى مخلوق الله واطلاقها على النفس بمعنى صفة الله تعالى الثالث  
ان كلامه تعالى لو كان ازليا لزم الكذب في اخباره لان الاحياء  
بطريق المضي كثر في كلامه مثل انا ارسلنا نوحا وقال موسى وعيسى  
الا غير ذلك وصدقه وبقتضى سبق وقوع النبوة ولا يتصور  
السبق على الازل الرابع انه كان ازليا لزم الامر بلا ما مور والتمني  
بلا منتهى والاصار بلا سامع والنداء والاستجابة بلا مخاطب لان  
كلامه مشتمل على ذلك كله واللوازم كلها باطنة قلنا ان كلامه في الازل  
ليس عارض ولا حال ولا استقبال ولا امر ولا نهى ولا خبر ولا نداء  
وانما يصير احد هذه الاقسام فيما لا يزال بحسب التعلق بمعنى قام بذاته  
بذات الله تعالى في الازل اخبار عن ارسال نوح وقول موسى وعيسى  
مطلقا وذلك الاخبار موجودا زلا باقيا ابداف قيل الارسال  
كانت العبارة الدالة عليه انا ارسل نوحا ويقول موسى وعيسى  
وبعد الارسال وصدور القول عن موسى وعيسى انا ارسلنا  
وقال موسى وعيسى بالتقية الحقيقية في لفظ الخبر لا في اخباره  
القائم بذاته تعالى فان قيل وجود المقسم بدون احداث محال  
قلنا نعم الا انه في المقسم والاقسام الحقيقية واما في الاقسام الحادثة

كحسب المعنى

بحسب التعلق كما نحن فيه فيجوز فيه وجود المقسم بدون الاقسام  
وقد يجاب عنه بان المحال هو الخطاب الى المعلوم حال عدمه  
واما على تقدير وجوده بان يكون طالبا للعقل فمن سيكون  
فلا عيب فيه فيجوز كما في طلب الرجل تعلم ولده الذراخيه  
المصادق بانه سبيل وكما في خطاب النبي عزم يا وامره ونواحيه  
كل مكلف بولد الى يوم القيامة واستندل مثابنا بانه لا اطلاق  
في كونه نوع متكاملا ومعنى المتكلم من قام به الكلام لا من اوجبه الكلام  
ونوع جسم اخر كما زعم المعتزلة لانه بين البطلان ومخالفة للعرف  
واللغة لان معنى الضارب في العرف واللغة من قام به الضرب  
لا من اوجده فالكلام هو القائم بذاته تعالى فتعين ان يكون  
هو المعنى القديم اذ لا ثالث مطلق عليه الكلام والقرآن وهو  
الذي تسميه بالكلام النفس القديم المفاهيم للعلم والارادة ممكن  
اختلفت عباراتهم في تعيينه فقال بعض المحققين ان من  
يورد حقيقته امر او نهى او نداء او اخبارا واستجابة بخبره نفسه  
معاني يصير عنها بالالفاظ التي تسميها بالكلام اللفظي فالمعنى الذي  
يخبره في نفسه ويورد في خلقه لا يختلف باختلاف العبارات  
بحسب الاوضاع والاصطلاحات ويقصد المتكلم حصوله  
في نفس السامع ليحكي على موجه هو الذي تسميه بالكلام النفس  
القديم المفاهيم للعلم والارادة وتوضيحي على قوله المولى كجبال  
ان المعنى الذي تحكيه من افقتنا لا يتغير بتغير العبارات ولا يتغير  
مدلولها الوضعية الاولى فان قولنا زيد قائم وزيد ثبت له  
القيام وانصف زيدا بقيام الى غير ذلك تعبيرات عن معنى  
واحد ولا شك ان مدلولات الالفاظ متغيرة بتغير الالفاظ



فليس ذلك المعنى الواحد المسمى بالكلام النفسى وحيثما عين المدلول  
 الاول لللفظ والحاصل ان الكلام النفسى صفة قائمة بنفس المتكلم  
 موجودة فيها وجودا متصلا كالعلم والارادة مغايرة لهما لا  
 وجودا ظاهريا بمعنى ان صورتها حاصلة عند النفس كرسالة العقول  
 ضرورة ان الموجود في نفس المتكلم اذا قال صلوا هو طلب الصلوة  
 لا صورة ذلك الطلب كصورة السماء عند غلقها وكذا الموجود  
 فيها اذا قال زيد قائم هو النية التامة الخيرية لا صورتها ولهذا  
 يصح ان تصاف النفس بها بانها طابطة لها وخفية بها وتحققا ذكره  
 ابن حاجب في مختصر المنتهى اى الكلام النفسى نسبة بين مفردين قائمة  
 بالمتكلم اما كونه نسبة فالعلم به ضروري واما كونها قائمة بالمتكلم  
 فلا منها لولم تقم به لزم ان يكون نسبة خارجية عن المتكلم اذ لا  
 ضرورة ان الثابت من النسبة اما ثابت في نفس المتكلم او ثابت  
 في الخارج واللازم باطل لان النسبة الخارجية عن نفس المتكلم لا يتوقف  
 حصولها على بعقل مفرد بها وهذه النسبة يتوقف حصولها  
 على بعقل مفرد بها فيكون قائمة بالمتكلم وقال في شرح التجرى اختلف  
 عباراتهم في معنى الكلام النفسى فتارة يريدون به معنى هذه الالفاظ  
 واخر يريدون به صفة واحدة بسيطة قديمة قائمة بذاته ثم مثل  
 صفة العلم والقدرة وانما يختلف ويتعد ويختلف عنها ووراده  
 بالثاني هو ما ذكرناه ولعل مراده بالكلام النفسى على المعنى الاول ليس  
 بمعنى القائم بالنفس بل بمعنى ما يقال لللفظ والافلا وجه له ولحقا  
 الموافق مقالة مفردة في تعيين الكلام النفسى محصولة ان لفظ  
 المعنى بطلق تارة على مدلول اللفظ واخر على الامر القائم بالنية فاشي  
 الاثني عشر ومن تبعه لما قال الكلام هو المعنى النفسى فهم الاصحاب منه

لان قيام زيد مثلا حاصل في الخارج  
 سواء تعقل القيام وزيد او لم  
 يتعقل سهر

ان مراده مدلول اللفظ وحده وهو القديم عنده واما الالفاظ  
 والاوال عبارات فانما سمى كلاما مجازا لدلالته على ما هو كلام حقيقة  
 حتى صرحوا بان الالفاظ عارضة على مذهب كما قال المعتزلة  
 لكنها ليست كلاما حقيقة عنده وهذا الذي منهم الاصحاب من كلام  
 له مفاسد كعدم اكفار من انكر كلاما منه ما بين وقتي المصحف  
 مع انه علم من الدين بالضرورة كونه كلاما حقيقة وكعدم  
 المعارضة والتخدر بلام الله المتيقن وكعدم كون المفرد والمخلو  
 المحفوظ والمسموع كلام حقيقة الى غير ذلك من الفاسد  
 فوجب حمل كلام الشيخ على انه اراد بالمعنى هو المعنى الثاني فيكون  
 الكلام النفسى عنده امرا شاملا للفظ والمعنى جميعا فانما يثبت  
 السمع وهو مكتوب في المصاحف مفردا بالاسم المحفوظ في الصدور  
 والمكتوب غير الكتابة والمفرد غير القراءة والمحفوظ غير الحفظ  
 وما يقال من ان الحروف والالفاظ مترتبة متعاقبة فيكون  
 حادثا فلا يجوز قيامها بذات السمع فاجابة ان ذلك الترتيب  
 انما هو في تلفظنا لعدم ساعدة الالة فالتلفظ والترتيب  
 والكتابة والقراءة والحفظ كلها عارضة واللفظ والترتيب  
 والمكتوب والمحفوظ والمفرد واحد قديم قائم بذات السمع  
 والاول الدالة على الحدوث بحجب حملها على حدوث تلك  
 الاشياء اعني الحفظ والكتابة والقراءة والتلفظ والترتيب  
 دون حدوث التلفظ المراتب المكتوب المفرد المحفوظ جميعا  
 بين الالفة وهو وهذا الذي ذكرناه وان كان مخالفا لما عليه  
 متاخروا الصحايا الا انه بعد التامل يعرف حقيقة قال الشريف  
 العلامة هذا المحمل لكلام الشيخ اقرب الى الاحكام الظاهرة



المنسوبة الى الاسماء واعترض عليه من وجوه الاول ان لزوم  
 ما ذكره من المقاسد وهم فان تكفيره من انكر كون ما بين  
 وقتي المصحف كلام الله انما هو اذا اعتقد انه من محركات  
 البشر واما اذا اعتقد انه ليس كلام الله تع بمعنى انه ليس صفة قائم  
 بذاته تع بل هو لفظ وال على صفة القديمة القائمة بذاته تع مخلوق  
 له وليس من محركات البشر فلا يجوز تكفيره اصلا كيف وهو مذنب  
 اكثر اهل السنة وما علم من الدين ضرورة كون ما بين وقتي  
 المصحف كلام الله تع حقيقة بمعنى مخلوق له وال على صفة القديمة  
 القائمة بذاته وهو الكلام الحقيقي لا بمعنى انه صفة قائمة بذاته تع  
 فلا وجه لارتكاب القول بقدم اللفاظ لما ذكره من الخدوش والثبات  
 ان قيام اللفظ بذاته تع بناء في الشئ لكونه قد لا يقبل الزوال  
 اصلا ولا معنى الارجاع الشئ الى التدفق فان كثيرا من الايات  
 منسوخة والتدفع بها غير منسوخة والجواب عنه ان قيام اللفظ  
 بذاته تع انما ينافي الشئ لو كان معنى الشئ رفع الكلام القديم وليس  
 كذلك بل معناه انقطاع تعلقه بالمكاف والكلام القديم  
 القائم بذاته تع يجوز ان يتقطع تعلقه بالمكاف لا يقبضه  
 الحكمة الالهية مع قيامه بذاته تع الثالث ان مذهب الشيخ ان  
 كلامه تع واحد ليس باحد ولا حال ولا استقبال ولا اول ولا آخر  
 وانما بصية هذه الاقسام فيما لا يزال بحسب التقاطع وهذا المعنى  
 لا يصدق على الكلام اللفظي لا يخلو عن احد هذه الاقسام وما يقوم  
 بذاته تع ليس كذلك والجواب عنه انه ان اراد اللفظ غير  
 المرتب الاجزاء المذكور يصدده لا يخلو عن احد هذه الاقسام  
 ممنوع بل هو اول المسئلة وان اراد اللفظ المرتب الاجزاء

في الخارج

في الخارج لا يخلو عنه فلم لكنه لا يضر الرابع ان كون الحروف والاصوات  
 قائمة بذات الله تع من غير ترتيب يفرض ان يكون الاصوات مع كونها  
 اعراضا سبالة موجودة بوجود سبالة فيه وانه سقط والجواب  
 عنه لا يتم ان ما يقوم بذاته تع من الحروف غير المرتب من قبيل الاعراض  
 سبالة حتى يستحيل وجودها بلا سبالة لجواز ان يكون القائم بذاته تع  
 مخالفا للحقيقة لما يقوم بذلك الفارق الخامس ان الخبز الفرق بين  
 ما يقوم بذاته تع وبين ما يقوم بالفارق من اللفاظ باجتماع  
 الاجزاء مرتبة في الفارق وعدم اجتماعها كذلك في ذاته تع ان  
 اوجب اختلاف هذه الحقيقة الواحدة فلا يكون القائم بذاته  
 تع من جنس اللفاظ وان لم يوجب وكان ما يقوم بذاته تع وما  
 يقو بالفارق حقيقة واحدة والتفادت بينهما انما يكون بالاجتماع  
 وعدمه لانه هو من عوارض الحقيقة الواحدة بزم ان يكون  
 بعض صفاته الحقيقية محال لصفاته المخلوقين والجواب  
 عنه سلمنا ان الفرق المذكور اوجب اختلافها في الحقيقة وقوله  
 فلا يكون القائم بذاته تع من جنس اللفاظ ممنوع لجواز ان يكون  
 الترتيب والعاقب الخارج من خواص اللفاظ القائمة قبلا ان  
 انه يستلزم ان لا يكون فرق بين قيام لمع وطمع في النفس ولا فرق  
 الا بترتيب الاجزاء والجواب عنه ان مقصوده ليس في الترتيب  
 الوضع والهيئة التاليفية التي لا يكون الكلمة كلمة بدونها ولا تتم  
 الدلالة على المعاني الوضعية بدونها بل مراده في الترتيب الخارج  
 والتعاقب اللفظي الذي ينافي اجتماع الاجزاء في الخارج لانه  
 محال في حقيقة تع ولازم في حقا بطريق جبر العادة لقصور  
 الشا واما الترتيب بالمعنى الاول فليس بمحال في حقيقة تع بل هو لازم



له على القول بقدم الالفاظ السبع ان لفظ القرآن ولفظ  
 كلام الله ان كان اسما لحصول اللفظ القائم بذاته تعالى عن  
 يكون ما قرأناه كلام الله تعالى بل مثله وهو باطل ضرورة ان ما يقرأه  
 كل واحد هو القرآن المنزل وان كان اسما للنوع قطع النظر عن خصوصية  
 المحل يلزم ان يكون طلاقه على الشخص القائم بذاته تعالى بخصوصه  
 مجاز فيصح نفيه عنه حقيقة وهو باطل ايضا وان جعل من قبيل  
 الوضع العام والموضوع له الخاص يلزم ان يوصف كلامه تعالى  
 حقيقة بالحدوث ضرورة ان ما قرأناه كلام الله تعالى حقيقة على هذه  
 التقدير وهو حادث والجواب اننا نختار الشق الاول ونمنع لزوم  
 المثبتة مستند يجوز ان يكون قرأنا اظهار الالفاظ والافاد في  
 حدوث الظهور ونختار الثاني ايضا وما ذكرناه انه يلزم صحة نفيه عنه  
 حقيقة ان اراد به صدق سلبه عنه فاللزامه ممنوعه اذ لا يجوز  
 سلب النوع عن فرد من افراده وان اراد به سلب كون لفظ القرآن  
 موضوعا باذاته بخصوصه وسلب كون اسم القرآن نفيه فيطلانه  
 ممنوع الا يبرر ان لفظ لانك غير موضوع بازاء زيد مثلا وليس  
 سماه ايضا انه من افراده لكن العاقل لا يلتزم ان لا يسمى القائم بذاته  
 تعالى بالقرآن فالجواب اختار الشق الاول كما تراء ونختار الشق الرابع  
 ويقال ان لفظ القرآن ليس موضوعا بازاء القائم بذاته تعالى بخصوصه  
 ولا بازاء النوع بخصوصه بل هو موضوع بازائها بالاشتراك  
 اللفظي وقال بعض المتأخرين في تحقيق الكلام النفسي ان كلامه  
 تعالى هو الكلمات التي رتبها الله تعالى في علمه الازلي بصفة الازلية  
 هي مبدأنا لبقها وترتيبها وهذه الصفة قديمة وكذا الكلمات  
 المرتبة بها في علمه الازلي قديمة بحسب وجوبها العلمى كالممكنات

فيلزم منه ما قدم الحادث  
 او حدوث القديم

والكلمات لا تعاقبت بينهما في الوجود العلمى حتى يلزم حدوثها  
 وانما المتعاقبات بينهما في الوجود الخارجى وهو بحسب الوجود العلمى  
 كلام نفسى وبحسب هذا الوجود وكلام لفظى وبهذا الوجه لم عما  
 يرد على المعتزلة من كون كلام الله تعالى قائما بالغير وعلى الكرامية  
 من كونه محلا للحوادث وعلى الحنابلة من قدم الحروف والاصوات  
 المتعاقبة وعلى قدماء اهل السنة من عدم كون الالفاظ والحروف  
 مطلقا فرائدا بل القرآن هو المعنى فقط وعلى صاحب المواقف من  
 الاعتراضات المذكورة لكن يرد عليه ان ما عد من الصفات  
 الثمانية هو ملك الصفة الازلية التي هي مبدأ التباين وما يسمى  
 كلاما نفسيا من الكلام المرتبة بها في علمه الازلي او كلاهما وعلى كل  
 تقدير يلزم الزيادة في الصفات الثبوتية اجيب عنه انها  
 تلك الصفة الازلية وما يسمى كلاما نفسيا عبارة عن علمه بالكلمات  
 المرتبة بالوجود الخارجى والكلام اللفظى الحادث فكل هذا يكون  
 معنى المتكلم من قام به التكليم لا الكلام والالزام صحة انصاف البار  
 تعالى بكل من الممكنات بوجودها العلمى لان الممكنات كلها موجودة في  
 علمه الازلي كالكلام اللفظى فلو جاز انصاف البار يكونه متكلما با  
 باعتبار الوجود العلمى لكلام اللفظى فكذلك يجوز انصافه  
 بالمشق لكل ممكن باعتبار الوجود العلمى وهذا باطل والحاصل  
 ان اهل السنة اتفقوا على انه تعالى متكلم بكلام نفسي ازل قائم  
 بذاته تعالى ثم اختلفوا في تحقيق الكلام النفسى على الوجه المذكور  
 واختلفوا ايضا على ان هل هو متكلم في الازل على صفة  
 اسم الفاعل من كالمضعف بالمكاملة الازلية كما انه متكلم  
 فيه فذهب الاشعر الى انه متكلم في الازل مستدلا بقوله تعالى وكلم الله



او فلا يكون البارز في ذلك الخطاب  
مكليا فلا يكون متكلما معها

موسى تكليما وذهب اكثر الماثيرية الى عدمه وقال ابن لهيعة  
والمسابقة وهو عند حسن استدلالا بان معنى التكلية لا يراد به  
بها نفس الخطاب الذي يتصفه الا وهو الذي كافتوا والمشركون  
ولا تقر بواثره لان معنى الطلب ينظم الخطاب بلا تسمية الطلب  
داخل في الكلام القديم الذي كان البارز متكلما فكذا الخطاب  
بل انما يراد به اسماء معنى اخضع نفسك مثلا واقها مه ومعنى  
وما تلك بيمينك وحاصل هذا عرض اضافة خاصة للكلام  
القديم باسماء واقها مه بلا واسطة معناه ولا شك في انفس  
هذه الاضافة بافقتضاء الاسماء ويمكن ان يقال نفرة للاشعري  
بان الدارانية الاشعرية هو التكلية والتكليم بمعنى اخر غير الاثرين  
الذين ذكرهما في المسابقة ببيان ان التكلية كلاهما ما حوذا ان  
من الكلام لكن باعتبارين فالمتكلمية والتكليم ما حوذا ان منه  
باعتبار قيامه بذات البارز ومع كونه صفة لا اتفاقا واما  
المتكلمية والتكليم فهما ما حوذا ان عند الاشعرية من الكلام القائم  
بذاته مع ايضا لكن باعتبار تعلقه ازلا بالمتكلم بناء على اصل  
من جواز تعلق الخطاب ازلا بالعدم وهو الذي هو صفة التكلية  
التي اشتها الاشعري هو المتكلمية بمعنى تعلق الخطاب في الازل  
بالعدم والماثيرية لما لم يجوزوا تعلق الخطاب في الازل  
بالعدم نفوا المتكلمية بهذا المعنى وحسروا التكليم في قوله مع وكلم الله  
موسى بالاسماع قال قبل تعلق الخطاب بالمتكلم قد ينقطع برفع  
المتكلم عن اهلية التكليف بموت وكفوه ولو كان قد بالما  
انقطع اجيب بان المقطع هو التعلق بالمتكلم وهو حادث  
اما التعلق الازل المعنوي فلا ينقطع وهو صفة قائمة بذاته مع

كما تقدم

كما تقدم وفيه رد على المعتزلة قوله كما تقدم وفيه رد على الكوفة  
ليس من جنس الحروف والاصوات وفيه رد على الجنازة  
كما ذكرناه ثم اراد ان يبين ان لفظ القرآن كما يطلق على  
التكليم المنكوك ذلك يطلق على الكلام النفسي القديم فقال القرآن  
كلام الله تعالى غير الحاق ومن قال انه مخلوق فهو كافر باسديع عليه  
يشفي ان يحمل ما نقل من مناظرة ابراهيم واليوسف ستة اشهر ثم  
استقر ايهما على ان من قال خلق القرآن فهو كافر والافلا  
تراجع في كون الفاظ المناوئة مخلوقة فاصدق ولا في اطلاق لفظ  
القرآن عليها حقيقة بطريق الاشتراك بينها وبين الكلام  
النفسي واما التراجع في اثبات النفسي ونفيه كما ذكرناه فاختلاف  
ايضا في ان لفظ القرآن ولفظ كلام الله هل هو اسم لهذا  
المؤلف القائم باولئك اختاره الله تعالى من جبريل والرسول  
حتى ان ما يقره كل من سواه يكون مثله لا عينه او هو اسم له  
لا من حيث تعيين المحل فيكون واحدا بنوع ويكون ما يقره  
كل احد عينه لا مثله وعلى التقديرين هل اسم للمجموع بحسب  
لا يصدق على البعض الا مجازا او اسم للتعدد المشترك بين  
الكل والجزء واكثرهم على الثاني من كل منهما فان قيل فعلى  
هذا كل احد منا يسمع كلام الله تعالى ويقره حقيقة وكذا  
اذا اريد به المعنى الازل القائم بذاته مع واريد به ما ع  
فما من الاصوات المسموعة وبقراته اظهاره فواجب ان يقره  
موسى ثم يانه كلام الله قلنا فيه اوجه احدها وهو طريقة  
الى حسن الاشعرية ومن سواه ان موسى سمع كلامه الازلي  
بلا صوت ولا حروف اصلا على خلاف العادة كما برز في الاخرة



وانه تع بلا كيف ولا جهة بناء على اصلهم من ان الرتبة والسماع يجوز  
ان يتعلقا بكل موجود حتى الزوات والصفات والكلام النفس  
موجود وثانيها وهو طريقة في منصور الماتير بدرو الاستاد والا  
الاغرائية انه سمع من جهة بصوت غير مكتسب للعباء وعلى ما هو  
سما عنا حاصلة انه سمع اكرم موسى عوم فافهمه كلامه بصوت نوله  
تخلفه من غير كسب لا صد من خلفه وهذا بنا على ان سماع الكرم  
النفس محال عنده لانه ليس متعلقات السماع عنده بخلاف الاثر  
فان الكلام النفس من متعلقات السماع عنده لكونه امر موجودا  
فصار معنى قوله تع كلام الله موسى حكيم انه سمع كلامه لموسى عوم  
لكن المسموع عند الاثر هو النفس بلا صوت وعند الماتير بار  
هو الصوت الغيب المكتسب للعباء والادال على الكلام النفس بالشها  
انه سمع بصوت من جميع الجهات على خلاف العادة ولذا  
حصه باسم الكليم وبالجملة ان قولهم ان المكتوب في كل مصحف  
والمفرو بكل كلام الله فبا اعتبار الوحدة النوعية وقولهم  
انه مكانه عن كلام الله وحائل له وانما الكلام هو المخلوع في ذلك  
الملك فبا اعتبار الوحدة الشخصية وقولهم ان كلام الله  
ليس مخلوقا ولا قائما بكن وقلب ولا حال في مصحف اوله  
فبا اعتبار كونه عبارة عن المعنى النفس القائم بذاته تع وقولهم  
انه مخلوق فبا اعتبار كونه كلاما لفظيا ورتب الاجزاء ولا  
مبدل له لقوله تع لا مبدل لكلماته الا انما نرى له من نبى  
وكتاب بعده او لا احد يقدر على تحريفه تحريفات يعاكما فعل  
بالتورة والاولى الشرعية كلها من الكتاب والسنة والاجماع  
والقياس في العرف لا النطق القائم بذاته تع اول الحكم بالله وقيل

ان الكتاب راجع الى النفس القائم بذاته تع والسنة راجع النفس  
القائم بذات النبى عوم والاجماع راجع النفس الى النفس القائم بذات  
المجتهدين المجوعين والقياس راجع الى النفس القائم بذات  
القابسين والحق هو الاول لان اصل الكل الكتاب اما السنة  
فقوله تع وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحى يوحى واما الاجماع  
فان اصله اما الكتاب او السنة واما القياس فلان اصله اما  
معقول الكتاب او السنة او الاجماع وعلى التقا ويرجع الى  
الكتاب والكتاب هو الكاشف عن الكلام النفس القائم  
بذات الله تع فيكون الكل راجعا الى الكلام النفس القائم بذات  
الله تع والتكوين وهو مبدأ واخراج المعلوم من العدم الى  
الوجود وقوع في عبارة بعض مشايخنا في نفسه من تخرجات  
المعلوم من العدم الى الوجود فهو مبنى على المسامحة وورادهم مبدأ  
الاخراج امر اعتباري فلا يكون صفة حقيقية ثم هو مبنى بسيط  
فبهم قائم بذاته تع يختلف سماؤه وينكسر انواعه بحسب اختلاف  
الانوار فمن حيث حصول المخلوقات به يسمى خلقا وتخليفا وما  
يشق منه فالفا ومن حيث حصول الارزاق يسمى رزقا وتزريقا  
وارزقا ومن حيث حصول الصور يسمى تصويرا ومصورا ومن  
حيث حصول الحيوة يسمى حياد ومحييا ومن حيث حصول  
النبوت يسمى امانته ومحييا الى غير ذلك والكل راجع الى  
التكوين والتكوين وليس كل منها على تفاصيلها صفة حقيقية  
زايدة على التكوين كما قيل لان قيمة تكثير المقد ما جدا فان قيل  
سئل انما راجع الى صفة التكوين وان التكوين عبارة  
عن مبدأ الاخراج لا نفس الاخراج فكيف لا نسلم ان ذلك المبدأ



المبدأ غير القدرة لم لا يجوز ان يكون عين القدرة كما قال المشهور  
قلنا قدم ان اثر القدرة عندنا ليس بالتأثير بل صحة المقدور  
من الفاعل المختار فلا بد لنا من مبدأ التأثير بعد تخصيص الارادة  
احدة طرف المقدور وترجيحي وهو المسمى بالتكوين وما وقع في كلام  
المتأخر من ان القدرة صفة مؤثرة على وفق الارادة  
فهو قول الاشاعرة لا كما تريد فان قيل لم لا يجوز ان يكون  
للمقدرة تعلقان احدهما مصحح لوجود المقدور ومن القادر  
وهو قبل تعلق الارادة بالمقدور قبلية ذانية وثانية مؤثرة  
وهو بعد تعلق الارادة بعينية ذانية كما قال الاشاعرة فلا  
حاجة للمبدأ الاثر للتأثير غير القدرة قلنا فدا طبق العقل  
والنقل على انه تعالى قادر ومكون ولا بد لكل منهما من مبدأ  
الاتصاف بهما والقدرة مبدأ للقادر لا غير فلا بد للمكون  
من مبدأ ايضا وليس الا التكوين ولا يجوز ان يكون هو القدرة  
با اعتبار تعلقها بالتأثير لان المعية في الاتصاف بالمشق  
هو نفس المشق منه مع قطع النظر عن الحثثيات والاعتبار  
والقدرة في نفسها لا يصلح مبدأ الا للقادر فقط فلا يكون  
للمكون الا التكوين فيكون مغايرة للقدرة بالذات كيف  
وان المراد بالتكوين هو المعنى الذي تحده في الفاعل وبه يمتاز  
عن غيره ويرتبط بالمفعول وان لم يوجد المفعول بعد  
وهذا المعنى نعم الموجب ايضا ولا يضر فيه كون اثر الموجب  
قدما بل يوجد في الواجب بالصفة الى قدرته وارادته ايضا فان  
فانها مستند ان الاذنة المنصفة بالتكوين والايحاط بطرفي  
الايجاب فلا بد له من مبدأ الاصدار ولو ايجابا وهو المراد بالتكوين

فلا يصح القول بانه عين القدرة بالذات على ما قاله الاشعر وانباء  
وهو ان التكوين بمعنى مبدأ الاخراج صفة احدث ضرورة ان يتو  
المتشقق فشيئ يستلزم الاتصاف بمبدأ اذلية لما مراراً ولانه  
لو كان حادثا قاما بتكوين اخر فيلزم التمسك بالاشياء لا تكون  
العالم المتأبد وما بدونه فيلزم استغناء الحادث عن الحادث  
وهو محال فان قيل يجوز ان يكون تكوين التكوين عينه فلا بد  
قلنا جعل التأثير عين الاثر والمضاعف عين المضاعف  
الشيء غير معقول لا يقال ليس المراد بالذاتية هو الاتحاد في المفهوم  
حتى يكون معقول بل عدم الزيادة في الوجود الخارجي كما يقال  
في عينيه وجود الوجود ولا نناقش ان من منقوض ببقاء الاعراض  
فانكم ما جاوزتم العينية بهذا المعنى في بقائها حتى ذبتم الى القول  
بتجديد الامثال المخالف لما شهد به الحس ولا يقال ايضا ان ما ذكرتم  
على تقدير حدوث التكوين من لزوم التمسك بالاستغناء الحادث  
انما يلزم ان لو احتاج التكوين على تقدير حدوثه الى تكوين اخر  
لكن لم لا يجوز ان يكون نفس التكوين من حيث اتصاف البارز  
متعلقا في المازل بوجود نفسه ثم بوجود سائر الحثثات  
وان اتخذ ورعيه والازوم سبق ذات الشيء على وجوده سبقا  
ذاتيا وان كان مقارنا لزمانا وذلك جائز لانا نقول  
به هو القول بعينية وقد عرفت جوابه على انه منع لا يضر العقل  
لان دعواه قدم التكوين زمانا وقد اعترضه المانع ولما اجاب  
عن قول الاشاعرة بان الوجود بالفعل اثر القدرة وعن  
قولهم ان التكوين عبارة عن اليجاد والاخراج من العدم  
ان الوجود وهو اراضاف بان التمسك ليس التكوين بمعنى اليجاد



بل بعبارة مبدا الابداد وانه يغير القدرة بالذات شرع في الجواب  
عن قولهم بان التكوين لو كان ازليا لزم ازلية المكون ضرورة  
امتناع التاثير بدون الالف كالترب بدون المضروب فقال  
يتعلق بالمكون وقت وجوه بعبارة لان ان التكوين لا يتصور  
بدون المكون وان وزانه وزان الضرب مع المضروب لان القدرة  
اضافة لا يتصور بدون المضروب بخلاف التكوين او عبارة فانه  
صفة حقيقية مبدا للاضافة لانفسها على ما تقدم ولا يخفى ان  
ازلية المبدأ لا يستلزم ازلية المكون وانما يستلزم ازلية الاضافة  
اعني الاخراج من العدم اذ لا يتصور الاخراج بدون الخرج كالضرب  
بدون المضروب على انما تقول انه لو كان عبارة عن الاخراج لاعت  
مبدا الاخراج فازلية لا يستلزم ازلية المكون ايضا لانه لما كان  
ازليا مستند الوجود الزمان وجود المكون لم يكن هذا من انقكاك  
الاشء عن المؤثر وخالف المفعول عن العلة في شئ ولم يكن كالضرب  
مع المضروب ايضا وانما يلزم ذلك في التكوين الذي يكون من الاعراض  
الغير الباقية على ما صرح به في شرح المقاصد قبل ان يروم ازلية  
المكون على تقدير ازلية التكوين كيف وان القول بتعلق بالتكوين  
قول مجرد واذ القديم لا يتعلق وجوده بالغير والحادث ما يتعلق  
وجوده بالغير وفيه نظر لان هذا معنى القديم والحادث بالذات  
على ما يقول به الحكماء واما عند المتكلمين فالحدث ما لوجوده  
بدانه ان يكون مسبوقا بالعدم وفجره وتعلق وجوده بالغير  
لا يستلزم الحدوث الزمان لجواز احتياجه الى الغير وجوده  
دائما يدوامه على ما قاله الحكماء فيما ادعوا لزومه من المحكمات  
في صفات العدم على ان تعلقه بالتكوين ليس تعلقا بالغير بل

على القول

على القول ان التكوين عين المكون ثم لما اشبه القول غير المتفرق  
وبعض اصحابه والمعنية بالبيان التكوين عين المكون والتحقيق  
عين المخلوق مستلزم بان لو كان غيره فان كان قدما يلزم  
قدم العالم وان كان حادثا افتقر الى تكوين اخر فيستلزم اجابة  
بقوله وليس عين المكون لان التكوين عند عبارة غير المبدأ  
القديم كما تقدم وهو غير المكون الحادث بالضرورة عندكم عبارة عن  
الفعل وهو الابداد والاخراج والفعل ليس عين المفعول كالضرب  
مع المضروب ولانه لو كان عينه لزم ان يكون المكون مكونا مخلوقا  
بنفسه ضرورة انه مكون بالتكوين الذي هو عينه فيلزم ان يكون قدما  
مستقتيا عن الصانع وان يكون للحادث تعلق بالعالم سوانه اقدم  
وقاد عليه من غير تايثير فيه لانه مكون بنفسه فلا يصح القول بانه حالق  
العالم لان مجرد كونه قادرا عليه لا يستلزم كونه حالقا اذ وان لا يكون  
اذا مكونا للشيء اذ لا معنى للمكون الا من قام به التكوين والتكوين  
اذا كان المكون لا يقوم بذاته مع الكل بين البطلان ولهذا قال  
النفقار انه بطلان بعينة الفعل مع المفعول ضروري لكن ينبغي المعامل  
ان يطلب كما هم محملا يصح للنزاع فان من قال التكوين عين المكون  
اذا ان الفاعل اذا فعل شيئا فليس هناك الفاعل والمفعول  
والفعل الذي غير عنه بالتكوين والابداد فهو او اعتبارا يحصل في  
الفعل من نسبة الفاعل الى المفعول ليس او المحققا مقايير للمفعول  
في الخارج ولم يرد ان مفهوم التكوين هو بعبارة مفهوم المكون حتى  
يلزم المحالة المذكورة وهذا كما يقال ان الوجود عين الماهية في  
الخارج بمعنى انه ليس في الخارج للماهية تحققاتا ولعاضها المسمى  
بالوجود تحققاتا حتى يحتمل اجتماع الغايل والمقبول كلهم



حاصل ان الارز المذكور على الوجه المذكور  
 تام بناء على مذهب صاحب الارز من ان  
 التكوين عبارة عن الاجزاء وانما بناء  
 على مذهب من اثبت ان التكوين عبارة  
 عن مبداء الاجزاء منهم

توجد شرط الحمل بالمواطاة وهو  
 الاخذ في الخارج والتغاير الذهني  
 مسه

مع السواد بل الماهية لو تحققت لو تحققت في الخارج فتكونها هو وجودها  
 فيه لكنهما متغايران في العقل بمعنى ان العقل ان يلاحظ احدهما دون  
 الاخر فلا يتم ابطال هذا الذر الا باثبات ان تكون الاشياء وصورها  
 عن البار يتوقف على صفة حقيقة قائمة بذاته مع معارضة القدرة  
 والارادة والتحقيق ان تعلق القدرة على وفق الارادة بوجود  
 المقدورة وقت وجوده اذا نسب القدرة يسمى بجاياله واذا نسب  
 القادر يسمى الخلق والتكوين تحفة التكوين كون الذات بحيث تعلق  
 قدرته بوجود المقدورة وقتها ثم يتحقق بحسب خصوصيات المقدور  
 خصوصيات الافعال كالتمزيق والاحياء والاماتة ونحوها ووجه  
 الكل الى التكوين انتهى فلخصنا القول فيه بكت من وجوده الاول  
 انه يقتضي صحة قولنا التكون تكوين حلا بالمواطاة ولم يسمع ذلك  
 من احد الثاني ان جعله عين المفعول دون الفاعل كيكلم اذ لا شيء  
 في الخارج غير الفاعل والمفعول يسمى بالتكوين وانه مغاير لهما في المقهور  
 فلا بد لجعل عين احدهما بالمعنى المذكور دون الاخر من دليل الثالث  
 ان ما ذكره انما يدل على ان التكوين والمكون لا يتمايزان في الخارج  
 وهذا لا يكفي في صحة كون الفعل عين المفعول في الخارج لمحو ان  
 يكون صدق عدم الامتياز بان يكون التكوين معدوما في الخارج  
 وزايدا على المكون في نفس الامر على ما صرح به في شرح المواقف  
 في عينية الوجود مع الماهية بهذا المعنى الرابع انه كما لا بد للاضاف  
 بالمكون اسم الفاعل من مبداء الانصاف كذلك لا بد للاضاف  
 بالمكون اسم المفعول من المبداء ايضا ولما لا يصح القدرة باعتبار  
 تعلقها بالتاثير مبداء الانصاف بالمكون كما ذكرناه كذلك  
 لا يصح باعتبار مبداء الانصاف بالمكون والتكوين اذا كان

عين

عين المكون بحسب الذات فلا يصح ان يكون مبداء الانصاف مجرد  
 المتغايرة بحسب المفهوم فالاول في توجيه كلامهم ان يقال ان  
 ارادهم بالتكوين في قولهم التكوين عين المكون هو اثر التكوين  
 في كنهه ما يذكر المصدر ويراد به الاثر فوضي ان اثر المصاوير التي هي غير  
 التكوين والاجزاء ليس نفس المفعول بل امور حاله في المفعول كالنكر  
 والقفل والبيع والقطع ونحوها فان اثرها امور حاله في المكون  
 والمقتول والمقطوع والمصروع بخلاف التكوين فان اثره عين  
 المكون لا امور حاله فيه بناء على ان الوجود عين الوجود  
 عند الاثر فللشارة الى هذه النكته قالوا التكوين عين  
 التكون لا اوراؤه عليه لكن لا يصح قولنا شيئا انه غير المكون  
 روا عنهم لان الوجود عين الماهية في الواجب والممكن عند  
 ما يتجنا ايضا على ما سبق ثم يصح على مذهب من ذهب الى  
 زيادة الوجود على الماهية لانه يكون اثر التكوين هو الوجود  
 لا المكون الموجود نفسه بناء على ان الماهية ليست مجعولة ثم  
 انهم ان ارادوا بقولهم هذا انه غير المكون بمعنى سلب العينية  
 فلا حرج ما ذكرناه من قولنا انه ليس عين وان ارادوا الغير  
 بمعنى الاصطلاح اعني موجود ان يمكن انفكاك احدهما من الآخر  
 فلما هو ان الاضافة لا يمكن انفكاك ما عن احد المضافين ولو  
 في العقل والتكوين عند التضمين فببيل الاضافة على ما ووجه اي  
 بالتكوين الذر او عيناه بوجود المكون وخطاب كمن في قوله  
 فيكون عبارة عن سرعة الحصول احسن فواف ان وجود  
 الاشياء هل يتعلق بالتكوين الذر او عبارة او بخطاب كمن  
 او بهما معا فذهب الماثير بدروا صحابه الى انه يتعلق بالتكوين

ارز عين المكون  
 مسه



وحطاب كن مجاز عن سرعة الایجاد وسهولة على الله تعالى وكما  
قدرته عليه وليس هناك قول ولا كلام اصلا وانما وجود  
الاشياء بتكوين المذكور واو كن مجاز عن سهولة الایجاد به بمعنى  
انه لو كان في قدرته الیثة الیجاد اشئ بهذه الكلمة الموجهة  
اما كان الایجاد عليهم في غاية اليسر فيكون الیجاد العالم على  
الله تعالى من ذلك وقالوا في نفسه قوله تعالى كن فيكون انه تعالى  
لم يرده انه حاطة بكلمة كن فكان بهذا الخطاب لانه لو جعل  
خطابا فاما ان يكون خطابا للمعدوم فيوجد بهذا الخطاب  
او للموجود حين وجد وكلاهما في لان اما الاول فلا يحتاج  
الخطاب بالمعدوم القدم تصور منهم الخطاب من المعدوم  
فيكون عبثا واما الثاني فلا سند له بحصول الحاصل بل انما  
اراد به بيان انه اذا اراد تكوين شئ وایجاد به يكون بسهولة  
بلا لفظ وتكلم وزهب الاشعر واصحابه الى ان وجود الاشياء  
متعلق بخطاب كن وانه حقيقة في الایجاد به بمعنى ان الله تعالى  
عاده في تكوين الاشياء ان يكونها بخطاب كن فاذا اراد شئ  
يقول له كن اي حدث فيحدث عقيب تعلق بهذا القول لكن  
مرادهم الكلام الالهي القائم بذاته تعالى لا الكلام اللفظي المركب  
من الاصوات والحروف لانه حادث فيحتاج الى خطاب اخر  
فيتسل ولا يستحيل قيام الحادث بذاته تعالى فان قيل ان يتقن  
به هذا الخطاب اما معدوم او موجودا وكلاهما محال لان كما تقدم  
اجيب بانه معدوم وتوقف خطاب التكوين على فهم الخطاب  
ممنوع وانما يتوقف عليه الخطاب التكليف بل توقفه ممنوع ايضا  
او يجوز ان يتعلق الخطاب التكليف في الالهي بالمعدوم على معنى ان

الشخص

الشخص الذي يوجد ما مور بالصلوة مثلا وقت وجوده وقيل  
ان الكلام في الازل لا يسمى خطابا حتى يحتاج الى مخاطبة فهم بهذا  
القول منهم بناء على اصلهم ان التكوين ليس صفة حقيقية عندهم  
بل او اعتبارا وعين المكون فلا يصح ان يتعلق به وجود الاشياء  
فانه تم هدام ذلك والافلا وقال في الاسلام ان وجود العالم بصفة  
التكوين وخطاب كن معا واعتبر ض عليه بين الوجود اما ان  
يتعلق بكل من التكوين والخطاب مستقلا او لا فعلى الاول يلزم  
نوار العنيتين المتقلبين على معلول واحد بالشخص وذلك  
باطل وعلى الثاني يلزم ان يكون البارئ متفترا في الایجاد  
الا لغيره وذلك من امارة النقص واجيب بان لا يلزم لزوم  
افتقاره الى الغير كيف وان مراده بالامر ههنا هو الكلام الالهي  
القائم بذاته تعالى وهو من صفاته القدسية وليست غير الله واعلم انهم  
اختلفوا في ان المعدوم هل هو مكلف في الازل ام لا فقال عامة  
الاشاعرة انه مكلف بالمعنى الذي ذكرناه والالم يكن التكليف  
ازليا واللائم باطل لا منشاء فيا م الحوادث بذاته تعالى وقالت  
المعتزلة وبعض اصحابنا انه ليس بمكلف واستدلوا عليه بوجوده  
الاول ان الصبي والجنون ليسا بمكلفين الدم اهلتهما فالمعدوم  
اجدر بالجواب عنه ليس المراد بتكليف المعدوم طلب امتثال  
فلا مورية حال عدمه لانه محال بل المراد بالتكليف بالمعنى الذي ذكرناه  
الثاني انه لو كان مكلفا في الازل لزم ان يوجد امر ونه في الازل  
من غير متعلق بوجوده في الازل وهو محال والجواب لانه محال  
لجواز ان يتعلق بالمعدوم في الازل باعتبار وجوده العلمي وهو  
المراد بتكليف المعدوم في الازل الثالث انه لو كان مكلفا في الازل



لزم تعدد كلام الله تعالى في الازل لانه عبارة عن الامور والنهي والخبر  
 وذلك متعدد وقد انفقوا ان كلام الله تعالى واحد في الازل  
 كعلمه تعالى في الازل والجواب لانهم لم يروا التعدد في الازل بل واحد  
 والتعدد انما يدعى فيما لا يزاي اعتبار المتعلق اعني الكما هو والنهي  
 عنه والخبر عنه كالعلم واحد في الازل متعدد باعتبار متعلقه ثم  
 لما ذكر الصفات المتفق عليها ارادوا ان يذكر صفات اخرى اختلف  
 فيها فقال الادراك والقدم والبقاء ليست صفة حقيقية  
 زائدة على ذاته اما الادراك فلانه عبارة عن علمه تعالى خلاف  
 الاشاعة فانهم قالوا انه صفة مقابلة للعلم متمكنة باوراك  
 الشئ والرزوق والشم والذوق لانه كما وضده نقص بحيث تنزبه الله تعالى عنه  
 فوجب انصافه بتلك الادراك والادراكات زائدة على العلم لكن  
 على ما سبق به من نفى الاتصال بالاجسام ونفى اللذات والالام ولهذا  
 انفقوا على ان اطلاق لفظ الشم والذوق والشم لا يصح عليه تعالى  
 وانصافه بها لكونها من خواص الاجسام ولم يرد بها النقل وذهب  
 الماتريدية واكثر المتكلمين الى نفيه وارجاعه الى العلم لان صفاته  
 تعالى انما يعرف بالسمع وبالدلالة افعاله عليه بحيث لو لم يكن تلك  
 الصفة لم يمكن ان يكون فعله وتلك الادراكات ليست كذلك  
 لان افعاله لا يتوقف عليها الا حاطة علمه ولم يرد بها السمع ايضا واما  
 القدم فلانه عبارة عن عدم بقاء الوجود وعندنا غيبة الوجود  
 خلاف اكثر الاشاعة فانهم قالوا انه صفة زائدة مثل العلم وغيره  
 قلنا لو كان كذلك لزم ان يكون للقدم قدم والا لكان حادثا  
 مسبوقا بالعدم ولا شك ان القدم صفة لازمة لا يتصور انفكاك  
 موصوفها عنها فاذا كان مسبوقا بالعدم كما الموصوف ايضا

كذلك

كذلك فيلزم حدوث القديم وذلك باطل فيكون ذلك القدم  
 قدم فثبت سلسل القدم واما البقاء فهو عبارة عن عدم انتهاء الوجود  
 عندنا خلاف الاشاعة وانهم قالوا انه صفة زائدة على  
 بقاءه كالعلم وغيره مستلزمين بانه تعالى باق في الازل كما في العالم  
 بالقدرة لانه ليس من السواب والاضافات وليس عبارة عن الوجود  
 بل هو لا يدعى لان الوجود يستحق في ان لا يثبت دون الفاعل  
 بتجدد بعده قلنا لانهم ان تجد والاتصاف بصفة يقتضي كونها  
 وجودية كتجدد معينة الباء مع الحوادث لجواز الاتصاف بالعدم  
 ايضا فيجوز ان ينصف بالبقاء بمعنى عدم انتهاء الوجود والاتصاف  
 بالبقاء بهذا المعنى كاف في اشتقاق البقاء منه ولان ما ذكرتم منقوض  
 بالحدوث لانه زال بعد ان كان ان الحدوث كما ان البقاء حصل  
 بعد ان لم يكن فلو دل ما ذكرتم في البقاء على كونه وجوديا لكان  
 الحدوث ايضا كذلك لان القدم بعد الحصول والحصول بعد عدم  
 في الدلالة على الوجود في الحق فيلزم التسوية في الحدوثات الوجودية  
 ضرورة ان الحدوث حادث يمنع معتقون بان الحدوث ليس ازلما  
 واجتبه اصحابنا بوجوده احدهما انه لا يعقل من البقاء الاستمرار الوجود  
 فلما معنى له سور الوجود من حيث انتسابه الى الزمان الثاني  
 ان الواجب لو كان باقيا بالبقاء الذي ليس بنفسه لكان واجب  
 الوجود لذاته لان ما هو موجود لذاته فهو باق لذاته ضرورة ان ما  
 لذاته لا ينزول ابد او ثابتهما ان البقاء لو كان صفة ازيلت زائدة  
 على الذات قائمة به لكانت باقية فان كان لها بقاء تنقل الكلام  
 اليه فثبت سلسل البقاآت وايضا يلزم قيام المعنى وهما بالمعنى  
 وهما باطلاق وان لم يكن لهما بقاء لكان كمالهما علم وهو باطل



فان قيل هو باق بقاء هو نفسه فلا يستلزم قلنا يجوز ان يكون  
ذات البارز باقيا بقاء هو نفسه وعالمنا يعلم هو نفسه فلا يثبت  
زيادة الصفات اصلا فان قيل ان كون بقاء ذات البارز او علمه  
او قدرته نفسا انه محال لما مر من الصفات بخلاف كون بقاء اليفاء  
نفس البقاء اولم يثبت محالينه بعد فمميز ان يكون نفسه كوجود  
الوجود قلنا لكل بقاء سائر الصفات فانها باقية مع البقاء  
ليس نفسها فليزمن قيام المعنى بالمعنى فان قيل ان العلم وغيره من صفات  
البارز تبع بان بقاء هو نفسه على ما وصحه الاسناد بان ثابت  
قدم الصفات ولزم كونها باقية وامتنع الباقى بقاء وكونها  
باقية بقاء لا يرد الاستحالة قيام المعنى بالمعنى ثبت ان كلامنا باقية  
ببقاء هو نفسه فان العلم مثلا صفة للذات بها يكون عالما  
وبقاء لنفسه به يكون هو باقيا وكان بقاء الذات بقاء لها وبقاء  
لنفسه ايضا لنفسه ايضا ولم يكن العلم صفة لنفسه حتى يلزم كونه  
علما ولا يقادة بقاء للذات حتى يلزم كونها باقيا بقاء علم قلنا  
يلزم ان يكون الذات عالما بما هو بقاء والعلم باقيا بما هو علم  
وهو باطل اللهم الا ان يقال ان كونه الشيء عالما بما هو بقاء له  
وباقيا بما هو علم له ومنها العلم علم للذات وليس بقاء له والبقاء  
له والبقاء بقاء للعلم وليس علما له وللدفع يد لقلوبه تعيد الله  
فوق ايدهم بد الله مقلولة هذا شروع في بيان المتشابهات  
اعلم انهم اختلفوا في ان الراسخ في العلم هل يعلم تاويل المتشابهات  
فذهب السلف من الصحابة والتابعين وعامة الماتريدية الى انه  
لا غلط الا حد في ذلك وانما الواجب فيه التسليم والتقويض الى الله  
في مع اعتقاد حقيقة المراد عنده لا يتلوا الراسخين وعلى هذا يجب

الوقف

الوقف على قوله تع الا الله في قوله تع يعلم تاويله الله والراسخون  
في العلم فيكون قوله والراسخون ثناء مبتدأ من الله تع بالايمان  
والتسليم بان الكل ممن من عنده لا عطف على الله وذهب المشاعرة  
والمتنزه الى ان الراسخ يعلم تاويل المتشابه وان الوقف على  
قوله والراسخون في العلم لا ما قيد والواو فيه للعطف لا للاستئناف  
للاستئناف لما رواه ان اهل البيوع والضلال بعد انقراض  
السلف تمسكوا بظواهر المتشابهات في اثبات مذاهبهم العاطفة  
من اثبات الجسم والجملة وغيرها خاضعة الى الزامهم وابطال مذاهبهم  
ولا لهم فاحتاجوا الى التاويل ولهذا قيل من سب السلف اسلم  
ومذهب الخلف احكم والمراد بالتاويل ان احضاره الخلف وقوضه  
السلف الى علم الله هو التاويل لتفصيل والا فالتاويل الاجمالي مالا  
خلاف في لزومه بين الفريقين فانه لما لم يكن حمل النصوص على معانيها  
معانيها الحقيقية من الجسم الخواص والنجمة والانفعال لا على  
ما سبانه بانه لمنع البرهان عنها ولم يحجز ابطال الاصل بالجملة  
مع ورود الشرح لمجرد عدم دكرنا حقيقة الوصف بلا كيف  
حملوا على المجاز من الصفات بلا كيفية واعتقدوا ما ورد به  
الآيات والاحاديث المشهورة مع التنزيه عما يؤهم طواهرها  
ان لم يعرف تفاصيلها فيفوض علمها الى الله تع وهذا تاويل  
ايضا كما اشار اليه في المواقف ووجه لقوله تع ووجه ربيك نفس  
لقوله تع وكما يذكركم الله نفسه وعين لقوله بخبرنا عيننا ووجه  
لقوله تع ما فرطت في جنب الله وقدم لقوله عزم فيضج الجبار  
قوله في النار واصبح لقوله عزم ان قلب المؤمن بين اصبعين من  
اصابع الرحمن ويمسك لقوله تع والسموات مطويات بيمينه وكف



لقوله عزم وضع كف بين كفي واستواء لقوله تع الرحمن على العرش  
استور ونور لقوله تع نور السموات غضب ورضاء وهذه الأسماء  
كلها صفة زائدة على ذاته بلا كيف ولا يرجع إلى شيء من صفاته ولا  
نعلم كيفيةها ولا نفقه حقيقتها الظاهرة من الجسم والجنس والكيفية  
الانفعالية بل نفقه أصلها ونفوض كيفيةها إلى الله تع على ما عليه  
السلف وأما الخلف فقد أولوا اليد بالقدرة وكونها ثنية وجميعا  
للدلالة على الكمال والوجه بالوجود والنفس بالذات والعين  
بالبصر والجنب بالاور والقدم والاصبع واليمين بالقدرة والاستواء  
بالاستبلا والكف بالتدبير ولأسماء والتسمية بها متوثيقة لا خلاف  
في جواز إطلاق الأسماء والصفات على الله تع بحسب كل لغة إذا ورد في  
الشرع ولا في عدم جوازه إذا ورد منه واختلافوا فيما أخذ من الصفات  
والأفعال ولم يرد به إذا لم يمنع وكان الله تع موصوفا كما يعناه  
ولم يكن إطلاقه موهما بما يستحيل في حقه بل ثوبا بالتعظيم فعنه جمهور  
أهل السنة لا يجوز للاحتياط أخذه إلا بما يوجب باطلا لعظم الخطر  
في ذلك فلا يجوز الاكتفاء في عدم إيهام اليأس بمبداج أركان بل  
لا بد من الاستناد إلى اذن الشرع وعند المعتزلة والكرامية يجوز إليه  
مال القاضي أبو بكر وتوقف أم الحريين واختلفوا أيضا في إطلاق  
ما يرد في الأسماء الواردة في الشرع ولا يوجب نقصا قبل يجوز أن  
الآن يا أحد المراديين اذن بالآخر ما لم يوجب نقصا نحو العارف  
ومنه أم الحريين بأن معنى الجواز وعدم الحمل والحرمة وكل منهما حكم  
شرعي لا يثبت إلا بدليل شرعي والقياس إنما يعينه العكس وإن  
الأسماء والصفات ولجيب بأن التسمية من باب العلمات ونقل  
الشيء بنحو رقيها القياس والذرو رديه الاذن تسعة

في المشهور

في المشهور لما في الصحيحين أن الله تع تسعة وتسعين اسما وليس  
بينهما تعيين تلك الأسماء وإنما عينها الزمير لأنكم أي اللفظ الدال  
على المعنى مطلقا إما كان أو فعلا أو حرفا غير التسمية أي وضع  
اللفظ للمعنى وغير المسمى أي معنى الذرو وضع اللفظ بأذنه وأما  
اشتهر عن الأشعر أنه أي الاسم قد يكون عين المسمى نحو الله  
وقد يكون غيره نحو الخالق والرازق ما يدل على صفة الفعل  
وقد يكون لا هو ولا غيره نحو العلم والقدير ما يدل على صفة ذاته  
أثبت عين الذات ولا غيره وما اشتهر أيضا عن المالكيين  
أن عين المسمى مطلقا لم يرد به أي بالاسم هو المدلول أي المعنى الذي  
دل عليه الاسم بالوضع لا اللفظ أو لا نزاع في معانية اللفظ  
الدال للمدلول المسمى وإنما النزاع في المدلول وهو الذات المسمى  
من حيث هو كما في أسماء الإسلام أو أعارض الذات نحو الخالق  
والرازق أو وليس عينه ولا غيره نحو العلم والقدير فالأشعر  
أخذ المدلول أعم من المطابق والتضيق واعتبه بهم العلم المطابق  
وإن أسماء الصفات المعاني التسمية المقصودة بالذات من غير  
أن مدلول الله هو نفس الذات ومدلول الخالق هو الخالق  
وهو غير الذات ومدلول نحو العلم هو العلم وهو لا هو ولا غيره  
وشايخ المالكية يردونه باعتباره المدلول المطابق فاطلقوا القول  
بأن الاسم نفس المسمى مطلقا للقطع بأن المدلول المطابق نفس  
المسمى في جميع الأسماء فإن المدلول المطابق للخالق مثلا ذات له  
الخلق وهو المسمى بعينه وهكذا فإن قيل فعلم هذا لا معنى لهذا  
النزاع لأنه إن أريد بالاسم هو اللفظ الدال يكون غير المسمى  
بالاتفاق وإن أريد به المدلول الأعم على قاله الأشعر فيقسم الألقام



الثلاثة متفق وان اريد به المدلول المطابق يكون عينه بالانفاق  
 فيكون التثنية لفظيا قلنا لا نكت في منانته هذا الا ان الاسم  
 قد يطلق وبراديه مدلوله وقد براديه لفظه نحو زيد اسم وعلى الاول  
 قد براديه لفظا بهو المسمى نحو الحيوان جنس وان نوع وقد براديه  
 الفرد الخارجى نحو زيد كاتب وجاء ان ان ورايت حيوانا فهذا  
 الاعتبار وقع الاشباه انقضى الى الاختلاف فصارت حمل التثنية  
 واما ما نقل عن بعض الاشاعة ان التسمية عين الاسم بمعنى اللفظ  
 منى الق للوف واللفظ ولا ضرورة في ارتكاب اصطلاح جديد  
 بل الحق ان التسمية غير الاسم مطلقا واعلم انهم انفقوا على ان  
 دلالة الاسماء على التسميات والالفاظ على المعاني بالوضع بالمناجزة  
 بينهما ثم اختلفوا في تعيين الواضع فذهب جمهور اهل السنة  
 الى انه هو الله تعالى وضعها لمعانيها ثم علمها لعباده لكنهم اختلفوا  
 في طريق التعليم لهم فذهب الاشعرى واصحابه الى انه علمها لهم بالوحي  
 الى ادم عزم او بخلق الاصوات في جسم من الاجسام واسماهم  
 اباها او بخلق علم ضروري بها في بعضهم والحنابلة يعتمدون على الاول  
 لانه هو المعتاد ولقولهم نع وعلم ادم الاسماء اي الالفاظ الدالة  
 على معانيها اسما وفلا او خوف لا قال ابو منصور الماتريدي واصحابه  
 ان التعليم بطريق خلق الاصوات في جسم غير معتاد وبطريق  
 علم ضروري غير وادلان حصول العلم الضروري اما بلبديته او  
 بالحواس ومعرفة ادم عزم اسما الاشياء ليس باللبديته ولا بالحواس  
 والاعرفها الملائكة ايضا لاستوائهم ادم عزم في البديته والحواس  
 السببية وكذا بطريق الوحي غير مراد لان الوحي ينزل الملك  
 والهدى لم يعلم الاسماء الملائكة كلهم قبل ادم عزم لقولهم انبتون

باسما هؤلاء الالهة فخصص الملائكة بعضهم غير ملائكة  
 الوحي فطريق التعليم ليس الا الاثر بها بالقاء المعنى في قلبه بان  
 السفل الفلانية يدعى المعنى الفلانية بلا اسما لفظا وهو علم مستلزم  
 اجتماعه مع التوجه واعمال السباب العلم بخلاف خلق العلم القوي ور  
**فصل** روية الله تعالى بالابصار في الاحوة بمعنى الانكشاف  
 التام الحاصل بكان البصر مشتملا على الهيئة والمقابلة والمكان  
 وارتب صورة من المرئ في العين واتصال الشعاع الخارج  
 من العين بالمرئ على ما هو العادة في روية الاله لا يعني  
 الانكشاف التام العلمي اذ لا نزاع لاحد في حصول هذا الانكشاف  
 بل النزاع في الانكشاف التام الحاصل بالبصر فوق الانكشاف  
 العلمي بدون الجهات المنصورة في روية الاجسام مجوز  
 اهل السنة ومنه سائر الفرق قال في شرح الجوهرة قولهم بالابصار  
 اختصار على ما هو الاله الرؤية عادة والافالمؤمنون بدون زهم  
 في الجنة يجمع احوالهم اليه بته على ما نص عليه القرطبي او يجمع  
 اجزاء وجهه على ما ذهب اليه البعض جائزة عقلا بمعنى ان العقل  
 لا حقي وطبع لم يحكم بامتناعها ما لم يقم به بان على الامتناع  
 من ان الاصل عدم الامتناع فمن ادعى الامتناع فعليه البرهان  
 وانحوا عليه بالنقل والعقل اما النقل وهو محذور في منصور  
 انما زيد واصحابه فيقولون بع رب ارث النظر اليك قال لن  
 نراي ولكن النظر الى الجليل فان استقر مكانه فسوف تراه  
 والاحتجاج به من وجهين الاول ان موسى عزم سال الرؤية  
 ولو امتنع لما سألها لانه اما ان يعلم امتناعها او لا  
 فان علمه فاسأل به حيث وسفه فلا يدين صوره عن موسى

ما حكاه موسى عزم  
 ٧٧



عوم وان لم يعلم فالجواب بل بالاجابة على استدلاله لا يكون كلما الثاني  
 اشترط علق الرؤية على استقرار الجبل واستقراره او ممكن في نفسه  
 وما علق على الممكن فهو ممكن اذ لو كان مستغنياً كان مكان صدق  
 المذموم بدون صدق اللازم وهو محال واعتراض على الاول بوجه  
 الاول ان موسى عم لم يبال الرؤية بل بخبرها عن العلم الفزور  
 لانه لازم لها والجواب عنه ان الرؤية المطلوبة في قوله ان  
 لو كانت بمعنى العلم لكان النظر المرتب عليه ايضاً بمعناه ونظر  
 وان استقل بمعنى العلم لانه اذ اوصل باليقين جد ولا يبعد عن  
 عن الظاهر لا بدليل ولا دليل متافوجب حملها على الرؤية لا العلم  
 الضرور بل نقول حملها عليه فمتنع منها والارز ان لا يكون  
 موسى عم عالماً بربه مع انه مخاطبة المحاضبة في حكم المشاهدة  
 ولفوات مطابقة السؤال للجواب لان قوله ان نراه في نفسي  
 الرؤية لا العلم الضرور الثاني ان موسى عم انما سأل لقومه ليعلموا  
 امتناعه فيمتنعوا عن طلبها يقولهم لن تؤمن لك حتى تزيده  
 جبهة لانه كان عالماً بامتناعها قلنا هذا ايضا خلاف  
 الظاهر فلا يصار اليه لا بدليل ولان قومه لو كانوا مؤمنين  
 مصدين لكفاهم قوله ان الرؤية متمنوفة لولاها وان لم  
 يكونوا مؤمنين لم يصرفوه ايضا في قوله ان نراه احياء من الله  
 في لان الكفار لم يخفوا وقت السؤال ولم يسموا الجواب وعلى  
 التقديرين يكون السؤل عينا الثالث انه سألها ليعلم  
 امتناعها فلا يثبت ان دليل العقل انقل قلنا ان العلم لا يقبل  
 النقائض لانه صفة توجب تحييد الاحتمال النقيضي بوجه من الطلب  
 زيادته وتاكده وعلى الثاني بان تعليق الرؤية على استقرار الجبل لا

اما حال سكونه واما حال حركته وكلاهما محال والمعاق على الحال محال  
 قلنا انه علقه عليه من حيث هو من غير قيد محال السكون او  
 الحركة وهو ممكن اذ لو فرض وقوعه لم يلزم منه محال لذاته  
 ولان الاستفراجه حال الحركة ممكن بان يحصل بدل الحركة وانما  
 المحال هو الاستفراجه مع الحركة واما العقل وهو مختار الاثري  
 واصحابه فانما ندر الجواهر والاعراض فلا بد لصحة الرؤية من علته  
 مشتركة بينهما فهي الوجود والحدوث او الامكان والاحتمال  
 باطلان فبقين الاول وهو مشترك بين الواجب وسائر  
 المشتبات فيصح ان يكون وثياً ايضاً واعتراض عليه بوجوده  
 الاول انما لان امانه الجواهر والعرض معا بل وى هو العرض  
 فقط وما يبرر من الطول والعرض من مرجعها لا المقدار القائم  
 بالجسم فيكون عرضين قلنا ان القول بوجود المقدار القائم  
 القائم بالجسم منيع على نفى الجزء الذي لا ينجز وتركيب الجسم من الهيولى  
 والصورة وانه باطل على ما في محله واذ كان الجسم مركباً من الجواهر  
 القدره فارجع الطول الى الاجزاء المتناقلة فسمت محصوراً ورجع  
 العرض الى الاجزاء المتناقلة فسمت احرف رؤية الطول والعرض  
 رؤية تلك اى جزء الجواهرية بعينها فيكون جوهراً لا عرضاً  
 الثاني لانم احتياج صحة الرؤية الى العلة لانها عبارة عن الامكان  
 والامكان عدمي فلا يحتاج الى العلة قلنا المراد بعلته صحة الرؤية  
 ما يمكن ان يتعلق به الرؤية لا ما يؤثر فيها ولا شك في احتياجها  
 الى المتعلق والمتعلق لا بد ان يكون موجوداً لان الرؤية من  
 الاعراض الموجودة في الخارج وبذلك ان تعاقب لا نعلم ان  
 الحدوث لا يصلح علة لصحة الرؤية فان الصحة عدمية فجاز ان يكون



علمتها عد منة ايضا وما قبل ايضا لان علمتها ان كذا الصحة اذ كانت  
 موجودة في الواجب كانت الصحة ايضا ثابتة فيه لجواز اكون حصوة  
 الاصل شرط او حصوة الفرع مانعا وذلك لان عدم لا يصلح  
 متعلقا بشئ اصل للرؤية ولا للصحة ولان متعلقها ليس حصوة  
 الجوهرة او حصوة العرض بل هوية مشتركة بينهما وبين الواجب  
 فلا يتصور هناك اشتراط شئ معين ولا تفريق ارتفاع مانع  
 واجبة نقلا عما ورد من الدليل السمع بالجاب رؤية المؤمن ربه  
 في الآخرة اما الايات فكثير منها حوله في وجوه يومئذ تراه الارها  
 مائة واما الحديث فتحمل ما رواه البخاري وقوما انكم ستمون ربكم  
 لما زول الف ليلة البدر واما الاجماع فلان الامة اجمعت على ظهور الحق في  
 على وقوع الرؤية وعلى كون الآية والحديث محمولين على ظاهرهما  
 ومثل هذا الاجماع يفيد البقاء واصح المحالفون بان الرؤية  
 مشروطة بكون المرء في مكان ووجه ومقابلته من الارض وثبوت  
 مسافة بينهما بحيث لا يكون في غاية القرب وكل ذلك محال  
 في حقيق فكذا الرؤية المشروطة لها قلنا بهذا قياس من الفارق  
 فيكون قاسدا ويقولون في ذلك لا نذكره ايضا قلنا اولادهم كون  
 اللازم في الابصار للاستغراق ولو سلم ذلك فلا سلم انه لعموم  
 السبب لم لا يجوز ان يكون الاستيعاب المجموع من حيث المجموع  
 فيكون السلب مطا على المجموع من حيث المجموع فيكون رفقا  
 للايجاب الكلي لاسليا كليا ولو سلم انه لعموم السلب لكن  
 لا سلم انه سلب الاحاد لم لا يجوز ان يكون سلب المجموع  
 لان استغراق الجمع لاستيعاب المجموع لا لاستيعاب الاحاد  
 ولذا قالوا ان معنى قولنا جانبى الرجال جانب كل جمع من جموع

لانه قياس القائب على الشاهد

س

الرجال

الرجال وهذا البناء خروج واحد واثنين من الحكم فالمعنى  
 لا نذكره كل جمع من جموع على ابصار فلا بناء رؤية واحد واثنين  
 من احاد الابصار ولو سلم انه لاستيعاب الاحاد مثل استغراق  
 المفرد لا ضحلال مع الجمعية باللام ومثلا يلزم التكرار في معنى الجمع  
 المستغرق لان الثلاثة مثلا جماعة فيندرج في مفهوم الجمع  
 المستغرق بنفسها ووجه من الاربعه وما قومها فيندرج قبله ايضا  
 في ضمن الاربعه وما قومها فيندرج التكرار فلا سلم ان الادراك عبارة  
 عن الرؤية مطلقا لم لا يجوز ان يكون عبارة عن الرؤية على وجه  
 الاحاطة بجوانب المرء ولو سلم ذلك فلا سلم دلالة على عموم  
 الاوقات والاحوال وثانيا ان هذا دليل لنا لا علينا لان الرؤية  
 لو امتنعت لما حصل المتخرج بنفسها كالمعدوم لا يخرج بنفى الرؤية  
 منه لا امتناعا فيه وانما المتخرج في ان يمكن رؤية ولا يرى للتمتع  
 نقطة الكبرياء ولهم ان يقولوا ان عدم متخرج المعدوم ليس لامتناع  
 رؤية بل لاشتماله على معدن كل نقض اعني عدم كيف وقدر  
 التخرج بنفى الشريك واتخاذ الولد مع امتناعها في القرآن قوله  
 الملائكة كذلك ذهب بعض الاشعة الى انهم لا يردون الدخ  
 في الآخرة واستدلوا عليه بهذه الآية بانها عامة حصن منها المؤمنين  
 فبقيت على عمومها في غيرهم والحق انهم يرون على ما نص  
 عليه الاشعرى واكثر اصحابنا وكذا الخلاف في مؤمن الجن واما  
 مؤمنات هذه الامة ففيها ثلاث مذاهب احدها انهم لا يرون  
 لهم من في الجنم والثاني يرونه كالمؤمنين والثالث  
 يرونه في الاعباد واما الكافر والمنافق فلا يرونه بالاتفاق  
 واما في الدنيا حاله البقطة فلا نقل فيه اصلا حتى قال الربيع



ان من ادعى انه رار به يقضه بعين البصر فهو كافر واختلف  
 الصحابة في حق نبينا عم فقال بعضهم انها وقعت له بقبضة ليل  
 الاسراء لاجنه وبعضهم منعه والاكثر على الاول واختلف في المنام  
 استحالة الامام يوم منصور الماثير وراثة الصالحين منسكين بان  
 المراد في المنام مثال وهو محال على البدن وجوزة اكثر الاشاعة  
 حتى ادعى القاضي عياض منهم الاتفاق على الجواز وقال الامام  
 والحق انه لا مانع منه منسكين بان ما يقع في الاخرة من المشاهدة  
 جاز ان يقع في المنام ايضا وقال في الدين قاصحان ان اسكوت في  
 احسن وقت بل هو الحق اذا قطع من الطرفين والمسئلة ليست  
 من العمليات التي يكتم فيها بالنظر بل من المعتقدات التي يطلب فيها  
 القطع ومارور عن ارجح وغيره من انهم راوا ربهم في المنام مرات  
 كثيرة فليثبت منهم واعلم انهم اختلفوا في حقيقة الرؤيا  
 فقال جمهور اهل السنة انها ادراك بخلافه الذي في قلب النائم  
 كما يخلف في قلب اليقظان ويجعله علامة على امر اخر يخلفه او قد  
 حلقه ونفرب منه ما قاله ابو منصور الماثير والفرطبي ان الله  
 يبع ملكا موكل بعرض الرؤيا على المثل المذكور من النائم فيمثل له  
 صور المحسوسة تارة تلك الصور المحسوسة امثلا موافقا لما تقع في  
 الوجود فتكون صادقة وتارة يكون امثلا لما غير محسوس فيكون  
 كاذبة وذلك لانه يجوز ان يكون واد الجهم خلق الادراك  
 في قلب النائم بواسطة الملكات وقالت المعتزلة وكثير من الاشاعرة  
 ان الرؤيا خيال باطل اما المعتزلة فلزمهم ان الادراك شرط  
 بالمقابلة واتبعات الشعاع وتوسط الهواء الى غير ذلك من  
 الشروط عندهم وهذه الشروط كلها مفقودة حال النوم

لان كل ما ذكره الطرفان من المنك  
 لا يقيد القطع لما يقيد من الاتصال فقال  
 مه

وقال الحكماء الرؤيا ارسام الصورة المتخيلة  
 من المحسوسات الى الحس المشتمل منها الصادقة  
 وهي ان يكون بانصال النفس الناطقة  
 بعالم الجبروات عند فراغ فتدرك صور الاشياء  
 حاله النوم او قد فراغ فتدرك صور الاشياء  
 على جامع علمه ومنها الكاذبة وهي ان تكون  
 ما تراه النائم غير ما يراه في اليقظة  
 مه

فلا ادراك

فلا ادراك له اصلا فيكون حبالا مضيا واما الاشاعة  
 فلا منهم وان لم يشترطوا الملكات الشروط الا انهم قالوا النوم  
 يضاد الادراك فلا يجامع اصلا قلنا لا ثم ان الادراك  
 مشروط بملك الشروط ولو سلم نهى شروط عادية يجوز التحلف  
 منها وان النوم انما يضاد لما في محل من الادراك لا لما لا يكون  
 في محل فالجزم المذكور كذا المدرك من التام لاجل النوم فلم يجمع  
 الادراك والنوم في محل واحد والحاصل ان النوم يضاد ادراك  
 النفس الناطقة والروح الانسانية بواسطة العقل والحواس  
 فلا يجامع وادراك النائم ليس بالنفس الناطقة والروح  
 بواسطة العقل والحواس كيف وان الله تعالى يقضها عن بدن  
 التام وقت النوم ثم يرسلها اليه عبد اليقظة على ما صرحوا به  
 في تفسير قوله تعالى الله يتوفى الانفس حين موتها والتي لم تمت  
 في منامها فمسك التي قضى عليها الموت ويرسل الاخر  
 الاجل سمي وكذا صرحوا في شرح قوله عزم ان الله يقض ارواحكم  
 حين يثأر وروى عليكم حين ثألا حين ناموا او استنطقوا  
 رواه البخاري فلم يبق المنام نفس والارواح ولا عقل ولا احس  
 يدرك حتى يدرك بها بل انما يدرك بجزم ادراك من قلبه  
 بعضه النوم اصلا فلا تضاد وتضا وبين النوم وادراك  
 النائم وهذا هو المراد بما في التقدير من ان الرؤيا نوع مشاهد  
 لروح غير ادراك العقل والحواس هذا وقد ورد في الاثار  
 التحال ان الرؤيا الصالحة جزء من سبعين جزء من النبوة  
 وهو عام للانبياء وغيرهم لعدم المحصن لهم قال قولنا  
 خيال باطل تامل فان فعل اذا قبض النفس والروح يكون

وجه التامل اشارة الى اجابته  
 في الحاشية السعدية من سورة يوسف  
 من ان ارواحهم ان تكون ما يتخيلها النائم  
 ادراكا بالبصر رؤية وكونه ما يتخيلها ادراكا  
 باسم سمع سمع باطل فلا يشا في حقيقة مجموع  
 كونه اشارة ليقض الاشياء ورسائل  
 مه



ميتا لاننا اجيب بان الموت انقباض النفس والروح غير ظاهر  
 البدن وباطنه والنوم انقباضه عن ظاهر البدن فقط وقيل  
 الموت عبارة عن مفارقة النفس الحيوانية الى مدار الحيوان  
 والنوم عبارة عن مفارقة النفس المهيمنة التي هي مدار التمييز والادراك  
 ولا يلزم من مفارقة الهيمنة حين تمام مفارقة الحيوانية وروى  
 عن علي رضي الله عنه انه كبح الروح عن البدن في النوم ويبقى  
 شفاعته في المحرقة كسائر الرؤيا فاذا التفت من النوم عاد الروح  
 الى صده بانزعج من الخلق ومنه قالوا ان ارواح الاموات والاحياء  
 تتلخ في المنام فتتعارف ما شاء الله تعالى فاذا اراد الرجوع الى جسد  
 امك ارواح الاموات وارسل ارواح الاحياء ورواه  
 بالروح هو النفس المهيمنة للحيوانية واحتلت ايضا في جوار العلم  
 بحقيقة منع الحكماء وبعض الاشاعرة كالغزالي وامام الحرمين  
 مستدلين بان المعقول اما بالبدنية وذاته تع لست بدنية او  
 بالنظر وهو اما بالرسم فلا يفيد الكنه او بالحد فيقتضي التركيب وهو  
 محال في حقه تعالى وحال اليه اكثر الصوفية فانهم قالوا ان جلال ذاته تعالى وكذا  
 جلال جمالها يمنعنا عن التعرف به تعالى والاطلاع على ذاته لان جلاله صفة  
 قائمة بذاته تعالى ولا مدخل فيه لغيره اصلا وهو عبارة عن الحفرة التي يرى  
 الله تعالى نفسه فيها بما هو عليه ولو كان لنا مدخل فيه لاحطنا بما به تدبر  
 وبما عنده وهو محال واما جلال جمالها فهو عبارة عن علو جلاله وغيبته  
 عنا اذا تجلى لنا في جلاله فجلال هذا يمنعنا ايضا عن معرفة حقيقته وجماله  
 عبارة عن حضرة الدنوية منها تجلى لعباده وباعتبارها صحت المنة  
 وصار العبد اهلا للعبادة وكذا ولذلك قالوا جلاله في كل الخلايق  
 ظاهر وجلاله سائر وجوه جمهور المتكلمين مستدلين بان المدرك

بالكنه

بالكنه ليس محصورا بالبدنية والحد لجواز ان يخالف المدعى علمه وروا  
 بكنه ذاته في شخص من الاشخاص بلا ساقفة نظر اصلا على انا  
 نقول ان الرسم وان لم يقع افادته الكنه كنه لا يمنع ان يفيد  
 بل يجوز وفي وقوعه ايضا ذهب جمهور الماتريدية الا انه غير  
 واقع في الدنيا لان المعلوم منه اما عرض غام كالوجود او كسوى  
 كالوجوب والعدم او اضافات ككونه خالقا للعالم او صفات  
 ذاتية كالعلم والقدرة ولانك ان العلم بهذه الاشياء لا يوجب  
 العلم بكنه حقيقته والواجب على المكلف هو التصديق بوجوده  
 ووحده وغبرهما من الاحوال والصفات لا معرفة وذهب  
 اكثر الاشاعرة الى وقوعه مستدلين بان لو لم يكن ذاته معلوما  
 لا تمتنع الحكم عليها بانها غير معلومة وباتصافه بالصفات ايضا  
 قلنا ان التصديق لا يتوقف على تصور الطرفين بالكنه بل  
 يكفي العلم بالوجه واختلاف وقوع العلم بكنه في الاخرة ايضا  
 قبل يقع فيها بسبب الرؤية والاصح ان لا يقع لان الرؤية لا يفيد  
 الكنه بل انما يفيد الانكشاف لظاهر المنة فلا يلزم افادة الكنه ولذا  
 قال محققو الصوفية انه تعالى محال لعباده في الاخرة في جلاله لكن جلال  
 به الله يمنعنا عن معرفة حقيقته كما يمنع جلاله المطلق وفريقا  
 ان رؤية الله تعالى في الاخرة ليس مثل رؤيتنا سائر المراتبات  
 في الدنيا فيجوز ان يفيد الكنه في الاخرة هذا في النصوص المتعلق  
 بحقيقته تعالى واما التصديق بوجوده ووجوبه وصفاته فواجب  
 بالاتفاق لكن الاشاعرة قالوا لا عا والماتريدية عقلا بتنا  
 على الخلاف الا انه في مسألة الحسن والقبح العقليين وكذا النظر لهذا  
 التصديق واجب شرعا عند الاشاعرة وعقلا عند الماتريدية



واختلافوا في اول ما يجب على المكلف قبل هو التصديق المذكور  
 وقبل النظر للتصديق وقبل هو الجزء الاول من النظر **فصل**  
الاحوال ثابته صدر البحث بها لتوقف اثبات المقصود  
 وهو الاختيار الجزئي عليها والمراد بها الامور الاعتبارية  
 التي يسميها الحكماء معقولات ثابته جعلها بعض المتكلمين  
 لا موجودة ولا معدومة وسموها احوالا واختاره الماتريديون  
 وبعضهم انكروها وقالوا المفهوم ان كان له تحقق في وجود  
 والا فعدم لا واسطة بينهما والمثبتون قالوا المعلوم على  
 قسمين قسم ما يتصور عرض الوجود لها قسم ما يتحقق  
 وجودا وارتفاعه عما وصفه ما ليس شأنه ذلك كالامور الاعتبارية  
 قسم احوالا والتحقق ان لا نزاع بينهم في الحقيقة لان المتكلمين  
 جعلوا العدم عبارة عن سلب الوجود بمعنى تقابل الايجاب  
 والسلب فلا حال عندهم لان الامور الاعتبارية مملوكة  
 الوجودية فيكون معدومة والمثبتين جعلوا العدم عبارة  
 عن عدم الوجود عما شأنه ان يكون موجودا بالوجود  
 الخارجي بمعنى تقابل العدم والملكية والامور الاعتبارية ليست  
 من شأنها الوجود الخارجي فالحال ثابت عندهم وللعبادة  
 افعال اختيارية والله تعالى خالقها طاعة او معصية ايمانا او كفرا  
 واعلم انه لا خلاف في ان المؤثر في افعالهم الاضطرابية قدرة الله تعالى  
 واختلافوا في افعالهم الاختيارية فقالت الجبرية ان المؤثر  
 فيها قدرة الله تعالى بلا قدر من العبد اصلا واستدلوا عليه بان قدرة  
 العبد لو كانت مؤثرة في فعله لزم اجتماع المؤثرين على معلول  
 واحد شمول قدرته تعالى وكان العبد عالما بتفصيل افعاله وكلامه

باطل

باطلان وقالت المعتزلة ان المؤثر فيها قدرة العبد فقط بلا ايجاب  
 منه كما قال الحكماء واستدلوا عليه بالتفرقة بين حركته المرتفع والمختار  
 وبانه لو لم يكن مؤثرا متعللا في فعله لبطل التكليف واستحقاق  
 المدح والذم والثناء في العقاب وبان من الافعال ما هو قبيح  
 فلا يجوز على الله تعالى صدور فكون من العبد وقال الاستاذ  
 ان المؤثر فيها مجموع القدرتين على ان يؤثر في اصل القول  
 واستدل عليه بان قدرة الله تعالى في الفرق بين حركته المختار  
 والمرفع ضروري وليس الفرق مجرد مقارنة القدرة بالمقدور  
 بل لتاثيرها فيه فيكون الفعل بهما معا وقال الاشعرى واصحابه  
 ان المؤثر فيها قدرة الله تعالى مع مقارنة قدرة العبد بلا تاثير منها  
 اصلا واستدلوا عليه بان قدرة الله تعالى في الفرق بين حركته  
 المختار والمرفع ضروري فلا بد من مقارنة قدرة في المختار من  
 غير تاثير منها والالزام اجتماع المؤثرين على اثر واحد وبان فعل  
 اما لازم الصدور فيكون اضطرارا او جائزا الصدور والاصد  
 وح ان لم يتوقف صدوره على مرجح يجب صدوره عنده بل  
 قد يصدر عنه بلا تجدد منه بكون القاضيا وان توقف على  
 مرجح كذلك فلا يجوز ان يكون ذلك المرجح منه والالزام انه  
 في المرجحات وكون العبد موجد لبعض فعله كما قال المعتزلة فيكون  
 ان الله تعالى يحجب الفعل عنده لكونه مرجحا ما فلا يكون العبد مختارا  
 مستقلا وكذا في الاتفاق اذا اضطرار والاتفاق لا يكون  
 باختيار العبد وتأثير قدرته وقال القاضى الباقلاني واختاره  
 جمهور الماتريديين ان المؤثر فيها قدرة الله تعالى مع قدرة العبد  
 ولكن قدرة الله تعالى مؤثر في اصل الفعل وقدرة العبد في صفته

ارجح صدوره عنده  
 سه



بمقتضى ان القدرة العبدية خلا في جعل فاعلة او معصية لا يمنع  
 انه مؤثر مستقل كما قاله للمعنى له هذا هو القول بالتوسط  
 بين الجبر والقدر وهو الحق على ما سنبينه والجواب عن الجبر من جهة  
 احدهما ان ما ذكره من الامر انما يقوم حجة على المعنى له  
 القائلين بتأثير القدرة بالاستقلال لا علينا ولا على الاشياء  
 وثانيهما انه باطل لفروقة التفرقة بين حكمة المرنش والمختار  
 وللزوم بطلان التكليف والمدح والذم والثواب والعقاب  
 لان فعل العبد عنده بمنزلة حركة الجراد ولا يد هذا على الاشياء لجزا  
 ان يكون التكليف عنده داعيا للاختيار الفاعل وفيه القدرة  
 اليه فيخلق الله نوع عقيبه واعتبار وذلك الاختيار المرتب على  
 الداعي بصيرة الفاعل طاعة ومعصية قبل التحيص عن الجبر بعد تفهيم  
 علمه تعالى واراذه لانها اما ان يتعلق بوجود فعل العبد فيجب  
 لامتناع انقلاب علمه جهلا او بعد من فيمتنع لامتناع تخلف  
 مراده عن ارادته ولا اختيار مع الوجوب والامتناع قلنا  
 لان العلم تابع للمعلوم لكونه ظلالا وحكاية عنه والارادة  
 تابعة للعلم التابع للمعلوم لانه انما يريد على وجه علمه والمعلوم  
 فيما نحن فيه هو الفعل الاختياري والترك الاختياري لانه  
 يعلم ان العبد الفلاني يترك فعلا فلانيا باعتبار ما فلا يكون  
 واجبا يتعلق علمه واراذه ولا امتناع كيف لا لو كان فعل العبد  
 واجبا او امتناعا يتعلقها لكان فعله تعالى واجبا او امتناعا  
 ايضا يتعلق علمه واراذه به ايضا لان ما علم الله تعالى وجوده  
 واراذه من فعله في الازل يجب وما علم واراذه عدمه فيمتنع

فيلزم

فيلزم ان يكون الله تعالى موجبا في فعله لا مختارا مع انه مختار  
 اتفاقا فلا مدخل لشيء من علمه واراذه تعالى في جعل متعلقها  
 واجبا او امتناعا فلا جبر من جهة ما فان قيل معنى الاختيار  
 هو انه تمكن من ارادة الضد حال ارادة الشيء لا بعدها لان  
 بعد تعلق الارادة القديمة لاحد الطرفين يجب ذلك الطرف  
 ولا تمكن لارادة ضده وهو وهذا المعنى متحقق في ذاته تعالى بالنسبة  
 الى ارادته لانه تمكن في الازل ان يتعلق ارادته بكل من الطرفين  
 على البديل وان لم يتمكن بعد تعلقها وكذا متحقق بالنسبة الى علمه  
 لا يوجب شيئا قبل تعلق ارادته لان تعلقها ازل ولا يتصور  
 القبلية والبعديته في الازل والازل حتى يتصور الوجوب  
 يتعلق العلم قبل تعلق ارادته فلا يتصور الايجاب في ذاته تعالى  
 اصلا بخلاف ارادة العبد فان تعلقها حادث بعد تعلق علمه  
 واراذه تعالى فيمتنع الوجوب في فعل قبل تعلق ارادته به فلا يتمكن  
 من الطرفين حال تعلق ارادته فلم يوجد فيه معنى الاختيار  
 وكان مجبورا في فعله والحاصل ان علمه تعالى واراذه وان لم يوجب  
 الجبر حقيقة لكن يوجب في العبد قلنا انه تعالى يعلم ويريد  
 في الازل ان العبد بفعل باختياره يعني ان علمه واراذه يتعلق  
 بفعل العبد باختياره فلا يكون واجبا فان قيل فيكون  
 فعله الاختياري واجبا قلنا الوجوب بالاختيار لا يتنافى  
 الاختيار بل بحقيقة فان قيل تنقل الكلام الى اختياره بانه تعالى  
 يعلم ويريد في الازل اختياره لفعله فيجب فيلزم الجبر اختياره  
 وان لم يلزم في فعله قلنا هذا مذهب الاشعر القائل بان العبد مختار  
 في فعله مضطر في اختياره وهو جبر متوسط ولستافضد باطلا



منها بل في صدر ابطال الجبل المحصور بكفينا فيه اثبات الاختيار في  
فقد ساء كان مجبوراً في اختياره اولاً وسبب ابطال مذهب  
الاشعرى والجواب عن المعتزلة من وجوده الاول ان ذكره اولاً  
انما يقوم حجة على الجبرية النافية لقدرة العبد لا علينا  
ولا على الاشعرى والثاني لان ان قدرة العبد لو لم تكن مؤثرة  
لزم بطلان الامور المذكورة لان مدارها على القدرة والاكت  
لا على تأثير القدرة فلا يقوم حجة علينا ايضا لاننا فائدون بالقدرة  
والاكت بما انما يقوم على الجبرية وكذا في الافعال وحسنها على  
الاكت والمحبة لا على الخلق والتأثير والثالث ان القول  
بتأثير قدرة العبد لا يخلو اما ان سينزيم نوارد العلتين المستقلتين  
على معلول واحد شخصي وتخصيص قدرة اليه ببعض الممكنات  
وقد ثبت عمومها والجواب عن الاستاد بوجهين احدهما  
انه ان اراد ان كلام من القدرتين مستقل في التأثير على  
ما هو الفرض يلزم نوارد العلتين المستقلتين وان اراد  
التأثير بالاشنة اكت يلزم النقص في قدرة السدع وثانها ان  
لان ان لا فرق بين حركة المرتعش والمختار الا بالتأثير لحواله  
الفرق بنقل القدرة في المختار والجواب عن الاشعرى من وجوه  
الاول ان ما ذكره اولاً من لزوم اجتماع المؤثرين انما يرد  
على المعتزلة لا علينا والثاني ان ما ذكره ثانياً من خصوص  
بفعله في الجبرية فيه بعينه مع تحلف المدعى بان يقال لو كان  
السدع موجداً مستقلاً في فعله فلا بد ان يتمكن من فعله وتركه  
وان يتوقف ترجيح فعله على مرجح كجيب الفعل عنده وذلك  
المرجح لا يجوز ان يكون منه نفع والا لزم النسبة في المرحجات

فيكون

فيكون من الغير يجب فعله نفع عنده فيلزم ان لا يكون  
البارئ نفع مختاراً مستقلاً في فعله بل يكون مضطراً مع انه نفع  
مختاراً بالاتفاق وان اجيب عنه يمنع جريان الدليل في ان  
يقال ان حاصل الدليل هكذا انه ان لم يتمكن من تركه بل كان لازم  
الصدور يكون اضطرارياً وان تمكن من تركه فان لم يتوقف صدوره  
على مرجح يكون اتفاقياً وان توقف على مرجح يجب ان لا يكون ذلك  
المرجح من العبد والا لكان حادثاً محتاجاً الى مرجح آخر فيلزم النسبة  
في المرحجات فيلزم ان ينتهي المرجح قديم وهو ارادته نفع قطعاً  
لنسبة وجوب الفعل عند ذلك المرجح القديم كونه مرجحاً تاماً فلا يكون  
العبد مختاراً مستقلاً في فعله بل مضطراً بخلاف فعل البارئ فانه محتاج  
الى مرجح قديم يتعلق في الازل بالفعل الحادث في وقت معين وذلك  
المرجح القديم وهو ارادته نفع لا يحتاج الى مرجح اخر كونه قديماً مستنداً  
لذاته نفع بالذات فلا يلزم النسبة فيكون البارئ نفع مستقلاً في فعله قلنا  
في يلزم ان يجب فعله عند ارادته القديمة مثل فعل العبد فلا يكون  
مختاراً مستقلاً في فعله فان قيل انه انما يجب ارادته واختياره  
فلا يكون مضطراً فيه بل مختاراً لان الوجوب بالاختيار يحقق  
الاختيار قلنا فكذلك فعل العبد يجب ارادته واختياره لانه نفع  
مريد فعل العبد باختياره فان قيل ان فعل العبد وان وجب باختياره  
ايضاً الا انه لا اختيار له الى الارادة القديمة قطعاً لانه لا يكون  
مستقلاً فيه بخلاف البارئ نعم لانه مستقل في فعله لعدم اختياره  
الى مرجح من الغير قلنا انه نفع وان لم يحتج في فعله الى مرجح اخر الا ان  
ارادته مستنده الى ذاته بطريق الايجاب لا بطريق الاختيار فاذا  
وجب الفعل بما ليس باختياره بطريق اليه الايجاب والاضطرار



وفيه نظر بعد لان صدور ارادته عن ذاته بالاجاب لا ينافي  
كونه فاعلا مختارا في فعله والثالث اننا سلمنا ان صدور الفعل  
من العبد يتوقف على مرجح يجب عنده لكن لان ذلك المرجح  
لا يجوز ان يكون من العبد لجواز ان يكون اختياره الجازم وارادته  
القاطعة مرجحا وقولكم تنقل الكلام الى ذلك المرجح فان احتاج  
في صدوره من العبد الى مرجح اخر يلزم منه والاي لم يلزم التبرج بل يرجح  
فلما نحن الشق الاول اولاً وتمنع لزوم التبرج لانه لا يكون  
اختيار الاختيار عنه وعلى تقدير لزوم منع بطلان الاختيار  
ليس من الامور الموجودة في الخارج بل من الامور الاعتبارية الا  
اللا موجودة واللامعدومة والتفصيل في امثاله جائز كما بيناه ونحن  
الشق الثاني ثانياً وتمنع بطلان اللازم لان الحال هو التبرج بل يرجح  
وذلك الممكن ليس بلامم من هنا لان الاختيار ليس بموجود في الخارج  
فيجوز للفاعل المختار ان يختار الوقوع مع توافر الاختيار  
عنده بل يرجح موجب الاختيار وقوع الفعل كما في قدح  
المطش ان لا يلزم منه وجود الممكن بلا موجود لعدم الوجود  
وفيه فان قيل على كلا التقديرين لا شك ان اختيار العبد  
وارادته او ممكن وكل ممكن مستند الى الله تعالى بالذات فكيف يصح  
القول باستناده الى العبد بكل من التقديرين قلنا ذلك  
القضية الكلية في الممكنات الموجودة والاختيار من الامور  
الاختيارية فليس مما يتعلق به الخلق اذ الخلق يقتضيه الوجود  
ولا وجود له فليس بمخلوق فيجوز استناده الى العبد اذ المحال  
استناد امر موجود الى العبد لا استناد امر اعتباري فان قيل  
سلمنا ان الاختيار الجازم للعبد مستند الى الله تعالى لكن

لا يلزم

لا يلزم منه كون العبد مختار لان الفرض ان ذلك الاختيار  
الجازم هو المرجح الموجب التام لفعله يجب الفعل عنده قلنا  
الموجب بالاختيار يحقق الاختيار على ما اريد ان يحصل  
مذهبهم وخلاصه ولعلهم ان العبد مختار في فعله مضطراً اختياراً  
لوجوب استناده الى الارادة القدرية قطعاً ولا يخفى عليك  
ان هذا لا يفتي عن الحق وهو المتوسط بين الجبر والقدر شيئاً لان  
كون اختياره اضطراراً باسناد الى كونه فعله ايضاً اضطراراً  
بالان مجرد مقارنة الاختيار للاضطرار للفعل ومع المسعى  
بالكسب عندهم لا يفيد شيئاً من الحق مالم يثبت لقدرة العبد اختياره  
ناشئة عما كما اثبتنا من غيرية بل ولا يفيد شيئاً من الحق وان اشكوا  
ناشئة عما مالم يستندوا الاختيار الى العبد كما استندوا اليه كما تبرز  
لا الله تعالى كما استندوا اليه الا الله تعالى فقلنا  
البيان ما هو الحق ولا بد لنا من تمهيد اربع مقدمات الاولى ان  
لفظي الفعل والمصادر قد يطلق ويراد به المعنى المصدر الذي  
يسمى بشئ كما حدث الحركة وقد يطلق ويراد به الحاصل بالمصدر  
الذي يسمى بشئ الفاعل كالحركة الفائدة مع المتحرك في الخارج والاول  
امر عيني لا وجود له في الخارج ولا يلزم منه في الايقاعات  
اذا لو انتهت الى ايقاع قد يم يلزم قدم الحادث ضرورة انه لا  
يتصور ايقاع بالمعنى المصدر من غير وقوع شئ يقع به والثاني  
او موجود في الخارج الثانية ان كل ممكن موجود لا بد له من علة  
تمهيدية وجودة عند وجودها وعدمه عند عدمها اما ان كل  
ممكن موجود لا بد له من علة فقد تقدم بيانه في اوائل المقصد وكذا  
بيان كون علة بحيث يجب وجوده عند وجودها وعدمه عند عدمها



لكن تذكره الان تنبها للفائدة فحاصله مقدمتان الاولى كلاما  
 وجدت جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن بحسب وجوده والثانية  
 كلاما عدمت جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن امتنع وجوده  
 اما الاولى فلا نعلم ان صدق قولنا قد يكون اذا وجدت  
 جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن لم يحسب وجوده بل امكن عدمه  
 لا امتناع ارتفاع النقيضين لكن صدق هذه الجزئية باطل  
 لان عدم الممكن على تقدير وجود المبدل لو كان ممكنا لما لم  
 فرض وقوعه محال لكنه يلزم لانا لو فرضنا وقوع عدم الممكن  
 عند وجود الجملة فيغني تلك الحالة اما ان يتوقف الوجود على  
 اخا والا فان توقف لزوم ان لا يكون جملة ما يتوقف عليه جملة  
 لبقا شئ اخر وان لم يتوقف لزوم الرجحان بلا مرجح مقدم الممكن  
 عند تحقق جملة ما يتوقف عليه وجوده واجب وهو المطلوب  
 واما الثانية فلا نعلم ان صدق قولنا قد يكون اذا عدمت  
 الجملة لم يمتنع وجود الممكن بل امكن وهذا باطل لانه لو امكن لما لم  
 من فرض وقوعه محال واللازم باطل اما اللازم فلان استحال الـ  
 اللازم بوجوب استحال الملزم والمستحيل لا يكون ممكنا واما بطلان  
 اللازم فلانه لو فرض وقوع وجود الممكن بدون وجود جملة ما  
 يتوقف عليه لزوم ان لا يكون بعض الموقوف عليه موقوفا عليه  
 وهو محال الثالثة ان جملة ما يتوقف عليه وجود كل ممكن و  
 بحسب وجوده عند بالابدان يشتمل على ام لا موجود ولا معدوم  
 كما لا يقع الذي هو اراضا في ذلك لان جملة ما يتوقف عليه وجود  
 زير مثلا لا يمكن ان يكون قدما بتامها واللازم قدم زيد الحادث  
 لما في المقدمة الثانية ولان وقت حدوثه ان كان من تلك

الله الحجة

الجملة لم يكن الغرض قبل الوقت جملة ما يتوقف عليه وهذا  
 حلف وان لم يكن من تلك الجملة كان حدوثه في ذلك الوقت  
 رجحانا بلا مرجح وكلاهما باطلان ولا ان يكون حادثا بتامها  
 واللازم ان الجمال في طرف العلل بل يكون بعضها قدما وبعضها  
 حادثا في ان لم يدخل في تلك الجملة او لا موجود ولا معدوم  
 كانت الجملة اما موجودات محضه او مركبة منهما والكل باطل  
 اما الاول فلا شئ من قدم الحادث او انتفاء الواجب لوجود  
 استناد تلك الموجودات المحض الى الواجب قطعاً لانه فيلزم  
 احد المحدثين بالضرورة لانه اما ان يدوم بدوام علته فيلزم  
 قدم الحادث او ينتقم فانتفاءه ليس الا انتفاءه فيلزم  
 انتفاء الواجب فان قيل لا يجوز ان يكون من جملة ما يتوقف  
 عليه وجود الحادث الحركات الفلكية المتعاقبة المستندة الى الواجب  
 من غير ان يكون له بذاته فلا يلزم من انتفاءها انتفاء الواجب  
 لانها غير فار الذات فتترفع لا امتناع بقاءها لا ارتفاع شئ  
 من الموجودات التي يفتقر اليه حتى يلزم منه انتفاء الواجب  
 لان ما يمتنع بقاءه لذاته يرتفع لذاته لا لارتفاع شئ اخر  
 الجواب عنه ان حكمة الفلك لا يوجد الا بوضع بعد وضع  
 ذلك الوضع ممكن الوجود في نفسه فلو استند الى الواجب  
 وجوبا بحسب بقاءه ويمتنع زواله فلا يحدث حكمة اصلا والى  
 ان الحركة وان كان كانت ممنوعة البقاء لكن وصفها ممكن البقاء  
 المستند الى الواجب وجوبا فان دام مع دوام الواجب  
 منع حدوث الحركة وان عدم يلزم انتفاء الواجب واما الثاني  
 فلان المعدوم المحض لا يصلح علته للموجود وايضا ان وجود زيد مثلا



مثل متوقف على اجزاء الوجود بالضرورة فكيف يكون  
 جملة ما يتوقف عليه وجوده معدوما محضاً واما الثالث فلما  
 علته زيد الحادث مثلاً لو كانت مركبة منها لما كان وجود  
 جميع الموجودات التي يقتصر اليها وجود زيد مستلزماً لوجوده  
 ضرورة توقفه على تلك المقدمات ايضا لكن اللازم باطل  
 لما نقرر عندهم انه كلما وجب جميع الموجودات التي يقتصر اليها  
 وجود زيد الحادث يوجد زيد من غير توقفه على عدم شيء اصلاً  
 اذ لو توقف عليه ولنفرضه عدم عمر مثلاً فاما ان يتوقف  
 على عدمه الباقى فيلزم قدم زيد الحادث ضرورة ووام المعلول  
 بدوام علته التامة والفرض انها قديمة واما على عدمه اللاحق بعد  
 وجوده فقدمه اللاحق لا يمكن الا بزم والجزء ما يتوقف عليه وجوده  
 ضرورة وجوب وجود المعلول عند وجود علته التامة فذلك  
 الجزء الزائل اما ان يكون موجوداً محضاً زوالاً او معدوماً محضاً  
 او مركباً منهما والكل باطل اما الاول فلا يستلزم انتفاء  
 الواجب لان الموجود المحض يجب استناده الى الواجب قطعاً  
 لكنه فانتفاؤه لا يكون الا بانتفاء الجواب وهو محال فلا  
 يتصور زوال عمر الحادث بزوال الموجود المحض واما الثاني  
 فلان زوال المعدوم لا يتصور الا بزوال عدمه وزوال عدم  
 وجوده ولنفرضه وجود بكر فيلزم ان يكون وجود زيد بعد  
 تحقق جميع ما يتوقف عليه من الموجودات موقوفاً على وجود  
 بكر ضرورة توقفه على عدم عمر والموقوف على زوال المعدوم  
 الموقوف على وجود بكر وهذا خلاف الفرض لانما فرضنا وجود  
 جميع ما يتوقف عليه وجوده من الموجودات واما الثالث

فلما ذكرناه في الاول والثاني بعينه واذا ثبت بطلان الكل ثبت  
 دخول امر لا موجود ولا معدوم فان قيل لا يتم ثبوت بطلان  
 الثالث لان ثبوت ما نقرر عندهم من القضية المذكورة يستلزم  
 اللازم وجود الحادث عند وجود جميع الموجودات التي  
 يقتصر اليها وجود الحادث من غير ان يقع موقوفاً على عدم شيء  
 وهذا لا يستلزم عدم تركيب علته التامة من الموجودات و  
 المعدومات لجواز ان يتكبد عنهما ويكون وجود جميع  
 الموجودات المقتصر اليها مستلزماً لتلك المعدومات فلا  
 ينفك عن الموجودات لامتناع انفكاك اللازم عن اللازم  
 اجيب بان الدليل الدال على عدم توقف الحادث على عدم  
 شيء لزوم وجوده عند وجوده وجميع الموجودات التي يقتصر  
 هو اليها بعينه على عدم جواز استلزام تلك الموجودات  
 لتلك المعدومات بان يقال ذلك لعدم الضرر لانه لا  
 لتلك الموجودات ان كان عدماً سابقاً يكون ازلياً فيلزم قدم  
 زيد الحادث وان كان عدماً لاحقاً فلا يمكن الا بزم والشيء مما  
 يتوقف عليه وجوده ضرورة وجوب وجود المعلول  
 عند وجود علته التامة فذلك الجزء الزائل الاخر الدليل  
 ثبت بطلان الكل فليتنا مل فان قيل ان ما ذكرتم من الدليل  
 على امتناع كل من الاصلات الثلاثة على تقدير عدم اول الموجود  
 ولا معدوم والبعينه على امتناع كون علة الحادث او يدخل  
 فيه اول موجود ولا معدوم ادلا واسطاً لان المفهوم اما ثابت  
 فيكون موجوداً او غير ثابت فيكون معدوماً فالاول الذي قلتم  
 انه لا موجود ولا معدوم وسموه حالاً اما داخل في الموجود واما



داخل في المعدوم فالمركب من ذلك الامر ومن غيره اما ان يكون  
موجودا محضا او معدوما محضا او مركبا منهما والكل باطل  
بمعين ما ذكرتم من الدليل فالجواب لانهم ان وليا والبعينه على  
امتناع ذلك لاننا منع المقدمة القائلة بان الجزء الذي يعدم  
عمرو بنحوه اما ان يكون موجودا محضا او معدوما محضا  
او مركبا منهما ونقول ان الاختصاص في هذه الشبهة ممنوع  
لجواز ان يدخل في علته وجوده واما لا موجوده ولا معدومه  
كالايقاع والاختيار فان جعلتموها داخل في الموجود  
فلان كل موجود ممكن فهو واجب بالنظر الى علته المستندة  
الى الواجب حتى يلزم من الغداه الغداه علته فنتبها الى الواجب  
فيلزم انتفاء الواجب لجواز ان يكون من جملة تلك الموجودات  
الاختيار الذي من شأنه الايقاع في اى وقت شاء من غير  
ان يبدل الاختيار ومن غير ان يلزم الوجود بلا ايجاد بل يلزم  
الاترجيح المختار احد المتبادرين واستمالة ممنوع وان حد  
جعلتموها واحدة في المعدوم فلان زوال كل معدوم لا  
يمكن الا بزوال العدم الذي هو عبارة عن وجود شئ ما حتى  
يلزم من زوال ذلك الجزء المعدوم الذي هو اضافة زوال العدم  
بمعنى وجود كبر مثله فيلزم الحلف لان الاضافات التي لا  
يدخل العدم في مفهومها كالاوبة والايقاع والاختيار  
وتعلق العذرة كلها معدومة على هذا التقدير وزوالها لا  
يكون بوجود شئ كما اذا غلقت الارادة بوجود شئ شئ  
انعدمت بلا استلزام وجود شئ الاخر فلما ثبت دليلنا  
سأما عن هذا المنع ثبت توقف وجود الحادث على امور

لا موجوده ولا معدومه ونكت الامور لا يجوز استناده الى  
المتنوع بطريق الاجاب والالزم انتفاء الواجب او قدم الحادث  
لان المستند الى الواجب بطريق الاجاب لازم له ودوام الملزم  
يستلزم دوام اللازم كما يستلزم انتفاء الملزوم ولا بطريق  
الوجوب ايضا وذلك اما ان يكون بطريق النسبة ان يفتقر  
كل ايقاع الى ايقاع اخر قبله الى نهايته وذلك باطل بانه ان  
واما ان يكون بطريق كون ايقاع الايقاع عين الايقاع  
بالذات فلا يفتقر الى ايقاعات غير متناهية وهذا باطل  
ايضا لان العقل جازم بالقياس بين المضاف والمضاف  
فيلزم استناده الى الواجب بالاختيار بان يختار حركة  
زيد مثلا بغير ان يجب الاختيار بطريق من الطرفين الثلاثة  
او لا يلزم منه رجحان الممكن بل يرجح بمعنى وجوده من غير  
موجود ولا ايجادا ولا وجودا للاختيار حتى يلزم ذلك  
وانما يلزم ترجيح المختار احد الطرفين المتساويين وذلك  
ليس بمحال الرابع ان الباطل هو الرجحان بلا مرجح وترجح الرجح  
واما ترجيح المختار المتساويين او المرجوح بمحال بل واقع يستدلو  
عليه بوجوه الاول انه اما ان لا يكون ترجيح اصلا او يكون  
والثاني اما ان يكون بلا مرجح او يكون مع مرجح والثاني اما ان  
يكون ترجيح الرابع او احد المتساويين او المرجوح والثالث  
الاول باطله فتبين الرابع والخامس اما الاول فلانه لو لا ترجيح  
اصلا لما وجد ممكن اصلا لانه لا يوجد بدون اليجاد والايثار  
ترجح واما الثاني فتبينه عن البيان لان اليجاد وبلا موجب  
غير ممكن واما الثالث فلان الممكن لا يكون راجحا الا بواسطة



مخرج خارج عن ذاته لاستواء الطرفين بالنسبة الى ذاته فلو جاز  
ترجيح المراجيع بمعنى اثبات الرجحان قاما ان يثبت الرجحان الذي  
هو ثابت قبل فيلزم اثبات الثابت وتخصيل الحاصل وهو محال  
واما ان ثبت رجحان زائد على ما له من الرجحان فيكون كل ترجيح  
مستوفيا بترجيح آخر وهو لا محالة يكون بمرجح آخر فيلزم تسلسل  
الترجيحات والمرجحات لا الى نهاية فيلزم افتقار الحادث الى  
امور غير متناهية وهو باطل فثبت المطلوب وهو ترجيح احد الطرفين  
والمبرجوح الثاني ان وجود الممكن مادل لدرجة نظر الى ذاته ووجوده  
نظرا الى ما هو الاصل والسابق اعني عدمه على الوجود فانه عند  
لعدم قابلية الممكن وترجيح وجوده ترجيح للمساو ونظرا الى ذاته  
وترجيح المبرجوح نظرا الى العلة الثالث ان الارادة صفة مرتبها  
ان ترجيح الفاعل بها احد المتساويين على الاخر والمبرجوح على الرجح  
فالاجاد بالاختيار قد يكون ترجيحيا لذلك فان قيل فيكون  
اختيار المختار احد المتساويين وبين او المبرجوح ترجيحيا من غير مرجح  
وذلك باطل احبب بان الارادة والاختيار لا يعمل بانه لم اختار  
هنا دون ذلك لان الترجيح صفة دائمة لها كما ان الايجاب ثابت  
لا يعمل بان الموجب لم اوجب هذا دون ذاك فلا يقال لمن سكن  
احد الطرفين المتساويين لم اختار هذا الطريق دون ذاك  
وكذا لا يقال لمن اختار احد الطرفين لم اختار هذا دون ذاك  
اذا عرفت هذه المقدمات الاربع فاعلم ان الافعال الاختيارية  
للعباد بمعنى الحاصل بالمصدر على ما عليه النزاع حاصلة بمجموع قدرة  
العدم وقدرة العبد بمعنى ان قدرة عدم مؤثرة في اصل الفعل وقدرة  
العبد في وصفه لكن لا ينبغي ما قاله المعتزلة بل ينبغي ان لقدرة العبد

متبنا صفتا ما وتأثيرا ما في جعل فعله طاعة ومعصية وذلك لوجهين  
الاول اننا نفهم بالوجود ان للعبد قصدا واختيارا في بعض  
افعاله كحركة المختار دون بعض كحركة المرتفع وتقدم ايضا ذلك  
القصود والاختيار لا يكون لا يكفي في وجود ذلك الفعل اذ قد  
لا يقع الفعل مع تحقق القصد والاختيار وسائر اسبابه التي من  
العبد وقد يقع من غير تحقق الاسباب التي من العبد كما في خوارق  
لعادات فعلنا من حصول تهذين العليلين فينا ان فعل العبد  
حاصل بخلق امره واختيار العبد وقصده للجائز بان خلق الله  
عقوب صرف ارادتنا الى طرف الفعل القدرة عليه والفعل معا  
بغير عارضة وذلك الصنف هو الذر سميانه غوامضا وقصدا  
فليبيا وكسبا واختيارا جونا ونرجيحنا ثم ذلك القصد والاختيار  
ليس مخلوقا لغيره لانه ليس الامور ابل ارضا في ليس بوجود  
ولم معدوم بل حال بينهما مستند الى ارادة العبد وصا در عنه  
بطريق الاختيار بان اختار طرف الوقوع مع توافر الاختيار  
والاختيار عنه بلا مرجح اذ لا يلزم منه الاترجيح الفاعل المختار  
بدون المبرجح وذلك ليس بمحال وانما الحال النرجح بلا مرجح وهذا  
غير لازم هتتا اول وجود الاختيار على اننا نقول ان صدوره  
من العبد يجوز ان يكون بطريق الايجاب بان يصدر عنه الاختيار  
باختيار اخر موجب له ومنع لزوم التمسك لجواز كون اختيار الاختيار  
عينه وعلى تقدير لزوم التمسك منع محاليتها لكونه في الامور  
الاعتبارية والثاني اننا نفهم بالضرورة ان للعبد صفتا ما في بعض  
فعله كما في حركته الاختيارية وصنعه ويجب ان يكون في امر  
الاموجود ولا معدوم داخل في جملة ما يتوقف عليه تلك الحركة



لا في نفس الحركة التي هي الموجودة في الخارج لان صنعة الحركة الموجودة  
في الخارج اما ان يكون بلا واسطة من العبد اصلا او بواسطة امر  
موجود او بواسطة امر معدوم والكل باطل اما الاول فلان  
ملك الحركة لكونها من الامور الموجودة في الخارج بحيث وجوبها  
عند تمام علنها لان الامور الموجودة في الخارج لا يوجد في الخارج  
ما لم يجب وجودها عن علنها التامة فلا يتصور صنع العبد تأثيره  
الاختيار فيها لان الوجوب ينافي الاختيار والفرق ان الاختيار  
للعبد في عمله ما يتوقف عليه حتى يقال ان الوجوب بالاختيار لا ينافي  
في الاختيار واما الثاني فلان ذلك الموجود الذي يكون الصنيع  
بواسطة يجب وجوده بالموجودات المستندة الى الواجب  
فينتج عن صنع العبد ايضا ضرورة كونه واجبا واما الثالث  
فلان ذلك العدم ان كان عدما سابقا فهو قديم لا يصنع للعبد  
وان كان عدما لاحقا فتوقف على زوال جوه من العلة التامة للوجوب  
وذلك الجزء ان كان او موجودا كان واجبا للزوم استناده  
الى الواجب فطعا للنتيجة فيمتنع ازالة العبد والزم انتفاء الواجب  
وان كان او امعدوما فزوال العدم وجود على ما في المقدمة  
الثالثة فيكون بواسطة وجود شيء ايضا وهو واجب بواسطة  
الموجودات المستندة الى الواجب لما ذكرناه فيجب من صنع العبد  
فتعين ان صنع العبد لا يكون الا في الامور الموجودة ولا معدوم  
وذلك الامر لا يجب بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب  
واللازم عن صنع العبد فلم يبق لصنعه اثر في او ما اصلا والزم منه  
بطلان ما ثبت بالضرورة الوجدانية ثم ذلك الاول لا يجوز ان  
يكون هو الابقاع والابجاد الذي يجب وجود الفعل عنده البينة

حتى يلزم ان يكون العبد موجودا لذلك الشيء وحالها لان ذلك  
الشيء يتوقف على امور لا اثر للعبد في وجودها كوجود العبد  
وقدرته وارادته وسلامته الا انه فتعين ان ذلك الامر لا يوجد  
والامعدوم الصادر عن العبد على ما ذكرناه امر لا يجب عنده  
وجود الاثر وهو الامر هو المسمى بالملك والفعل حاصل به ويخلق الله  
في عقوبة بحر العادة ولذا قلنا والعبد كاسبها اختلفوا في  
مغيب الكسب على اقوال وتحقيقه عندنا انه عبارة عن صرف  
القدرة الى طرف الفعل وليس بوجود ولا معدوم كما تقدم  
وهو شرط عاقل لخلق الله في فعل العبد وقدرته على عادية ومن  
هنا ظهر ان الاحوال ثمانية خلافا للاثلاثة فانهم يذكرون  
الاحوال ولهمذا قالوا انما مختارون في افعالنا مضطرون في  
اختيارنا والكل اي كل من افعال العباد بمعنى الحاصل بالعبادة  
اختيارية او اضطرارية حيز او شرعية في عموم على حلقه  
اذ لا حلق سواه فان بل مستند ذكر في الفتاوى ان من قال الايمان  
مخلوق فهو كافر فهو كافر فكيف يصح القول بخلق الايمان قلنا  
انه من حيث هو متوفيق الله وهدايتة مخلوق لان وجوبه  
في التكوين ومن حيث انه تصديق وقبول من العبد مخلوق  
لانه من افعال القلب وقضائه فان قيل لو كان الكفر بقضاء  
الله لوجب الرضا به اجيب الاول بان الكفر مقتضى لا قضاء  
والرضا انما يجب بالقضاء دون المقتضى ورد بان القضاء  
صفة الله كما سبناه ولا معنى للرضا بصفة من صفات الله تعالى  
بل المراد هو الرضا لمقتضى تلك الصفة وهو مقتضى وثانيا  
بان الرضا ما يكفر لامر حيث فانه بل من حيث هو مقتضى ليس



يكفر ولا استلزم الله الرضا والقضاء بالمتضمن من  
حيث انه مقتضى اقتضائه بعض الكتب على الجواب الاول  
وقدره فان قيل معنى هذا يلزم ان يكون الكافر مجبوراً في  
كفره فلا يصح تكليفه بالايمان قلنا انما علم الله منه واراد  
خلق وقضى وقدر الكفر باختياره فلا جبر لان الوجوب بالاختيار  
لا ينافي في الاختيار بل يخففه وتخفيفه ان سوا اختيار العبد سبب القضاء  
الازل بالكفر وقضاؤه الازل سبب وقوع الفعل فلا جبر فان  
قيل ان اختيار العبد حادث والقضاء قديم فكيف يكون سبباً له  
قلنا وجوده في علم الازل كاف في السببية واعلم انهم اختلفوا  
في نفس القضاء والقدر فقال في شرح المواقف القضاء هو الارادة  
الازلية المتعلقة بالاشياء على ما هي عليه وقال المكراني القضاء  
هو الحكم الاجمالي في الازل والقدر هو وجوديات ذلك الحكم ونفا  
صبله التي يقع في الازل وقال القاضي في شرح المصابيح القضاء  
هو الارادة الازلية المقتضنة لنظام الموجودات على ترتيب  
خاص والقدر يتعلق تلك الارادة بالاشياء في اوقاتها وقالوا ليس  
مرادهم ان القضاء هو نفس الارادة الازلية بل مرادهم ان لصفة  
الارادة الالهية تعلقاً قديماً بوجود كل شيء في وقته المخصوص  
فيما لا يزال وتعلقاً حادثاً في ذلك الوقت وبه يوجد بالفعل  
والقضاء هو التعلق القديم والقدر هو التعلق الحادث قلت لعل  
مراد المكراني بالحكم الاجمالي الازل هو هذا التعلق القديم للارادة  
وبالحكم التفصيلي الازل هو هذا التعلق الحادث فلا مخالفة بينهما  
واما ما قاله الاصفيائي في شرح الصواعق القضاء عبارة عن وجود  
جميع المحلوقات في الكتاب المبين واللوح المحفوظ مجتمعة ومجزة

على سبيل الابداع والقدر عبارة عن وجودها منزلة في الاعيان  
بعد حصول شرائطها مفصلة واحداً بعد واحد اسهل فلهذا مبني على  
مذهب الحكماء ومراده باللوح المحفوظ علم الله تعالى والايه  
قدم اللوح لان القضاء ازل او يقال ان القضاء عندهم حادث  
ويدل عليه قوله على سبيل الابداع ثم اعلم ان القضاء على تعيين  
مبهم ومعلق والمعلق عبارة عما قدره في الازل معلقاً بفعل  
كما قال ان فعل الشيء الفلاني كان كذا وكذا وان لم يفعل لم يكن  
كذا وكذا وهذا قد يتطرن اليه المحو والاثبات كما قال في محو الله  
ما ثبت ويثبت واما المبهم فهو عبارة عما قدره سبحانه في  
الازل من غير ان يعلقه بفعل بحيث لا يتغير بحال ولا يتوقف  
على مقتضى عليه ولا المقتضى ولا يتطرن اليه المحو والاثبات  
وارادته لانه قد ثبت عموم قدرته لجميع الممكنات وان الارادة  
محصلة لها ولانه حالق بلا كره بجميع الممكنات فيكون مرادها  
فان قيل قد تقدم ان القضاء والقدر عبارة عن تعلق ارادة  
فارجح ان ذكرها قلنا المقصود هنا ذكر جملة ما يتوقف  
خلق افعال العباد عليه والارادة من تلك الجملة فلا يضر عناء  
بعضها عن بعض لان عدم الفتا غير معتبر في امثال هذا المقام  
فالتا المعتدلة ان شئ مراد للمأمورية من افعال العباد وغير مراد  
للمعاصي والكفر بل كاره لهما واستدلوا على الاول بان الاول يستلزم  
الارادة قلنا لو كان كذلك لزم تخلف المراد عن الارادة في نحو  
ايمان الكافر وطاعت الفاسق وادان نقص ومغلوبية لا يجوز على  
الله تعالى فان قيل لك انما يلزم لو كان مرادهم الارادة المجبة لكن  
مرادهم الارادة الغير المجبة فلا نقص ولا مغلوبية وعدم وقوع



المراد كماله اذا اراد من قومه ان يدخلوا داره رغبة لا جبر فلم يدخلوا  
 قلنا لا شك ان عدم وقوع هذا المراد نوع نقص فلا اقل من الشبهة  
 فلا يجوز فان قيل الارادة الغير المجبة هو الرضا وهو مذهب  
 اهل السنة لانه لا نقص عندهم في مخالفة الرضا فكذا في مخالفة الارادة  
 الغير المجبة قلنا بهذا كلام حال عن الفائدة وانما يفيد لو كان الرضا  
 عندنا ما هو عند المعتزلة وليس كذلك فان الرضا عندهم هو  
 الارادة مطلقا فالتخلف عن الرضا عندهم يستلزم تخلف الارادة  
 عن المراد فيلزمهم النقص بخلاف الرضا عندنا فانه الارادة مع ترك  
 الاعتراض او نفس الترتك فلا يلزم من تخلف الرضا عن تخلف المراد  
 عن الارادة فانه او غيرهما مع تعلق الارادة كما في ايمان المؤمن  
 وقد لا يجتمع كما في كفر الكافر فلا يلزم من تخلف الرضا عن الرضا  
 نقص وشناعه نعم تخلف المراد عن الارادة نقص عندنا لكن تخلف  
 الرضا عن لا يستلزمه وعلى الثاني بوجده الاول انه لو كان وبدا لها  
 وقد امره بالايمان والطاعة فالامر بخلاف ما يريد منه قلنا لان  
 انه سلفه وانما يكون سلفا لو كان الفرض من الامر منحصر في ايقاع  
 المأمور به بل قد يامر به الامتناع ان هل يطيع اطلاقا والثاني لو كان  
 الكفر مراد الله تعالى لكان الاتيان به موقفا المرادة فيكون  
 طاعة وانه باطل قلنا الطاعة موافقة الامر التكليف لا  
 موافقة المراد والامر غير الارادة وغير مستلزم لها لانفكاكه  
 عنها في صورة الامتناع الثالث انه لو اراد الكفر بخلاف  
 مراد الله متمنع عنكم لكان الامر بالايمان تكليفا بالمحال قلنا  
 الذي متمنع التكليف به ما لا يكون متعلقا بالقدر الكاسية  
 عادة اما الاستحالة في نفسه كاجتماع التفضيلين او الاستحالة

صدوره عن الثالث عادة كالظن ان في الهوا لا يكون مقدورا  
 بالفعل للحلف به والايمان في نفسه مقدور له بالقدر الكاسية  
 فيصح التكليف به الرابع ان ارادة ابيح فيصح كحلف قلنا انما  
 الفصح كسبه لا ارادته وحلفه لان الحالف يرضى في حلفه  
 الحكمة ثم اختلفوا في جواز اطلاق القول على المدعي بانه مريد  
 الكفر والفسق فذهب الواقعية الى عدم جوازه كما لا يجوز  
 اطلاق القول بانه حالف الفردة والخنازير والقارورات  
 مع كونها مخلوقة له تبع وزهيب غيرهم وهو مختار الاثر الى جواز  
 اطلاق الكل وكشفه في اللوح المحفوظ اى اثباته فيه وهو الذي  
 سماه الحكماء بالعقل الفعال والايمان والطاعة بامر ورضائه  
 اى بارادته مع ترك الاعتراض او بترك الاعتراض ومحمته  
 اى استماده وميثه اشارة الى ان كلامهما صفة معايرة للارادة  
 حلالا لجهور الاشاعة والمعتزلة فانهم قالوا ان الكل يجمع  
 واحد قلنا ان الرضا ارادة لا بعينه بل بالاعتراض او ترك الاعتراض  
 والمجبة ارادة يتبع الاستعداد والارادة اعم منهما والله والكفر  
 المعاصي ليس بامر لقوله تعالى ان الله لا يامر بالفتنة ورضائه  
 لقوله تعالى ولا يبرح حتى يعاد الكفر ومنه قالوا ان الرضا يكفر نفسه  
 كفر بالاتفاق لانه لا يبرح حتى الا استخفافا واستخفافا لا يبرح  
 الله تعالى كفر بالاتفاق واما الرضا بكفر غيره فذهب الاثارة  
 الى انه كفر ايضا وقالت الماتريدية انه ليس بكفر مالم يستحسنه  
 وهو المذاهب قال شيخ الاسلام حواهر زاده ان الرضا بكفر غيره  
 يكون كفر اذا كان يستحسن الكفر ويستحسنه واما اذا لم يكن  
 كذلك ولكن رجب الموت على الكفر لم يكن كفر او موزيا

لا يبرح حتى يعاد الكفر  
 القولين مذهب



بطبعه حتى ينتقم الله من كفا ومن تأمل قوله تعالى ربنا  
اطمس على أموالهم واشدد على قلوبهم فلا تؤمنوا الآية يظن  
ما ادعنا انهم وذلك لان موسى عزم وعامل قوم بطبع  
قلوبهم وعدم ايمانهم شدة غصبة عليهم لا استحقاق الكفر  
فان قيل ان موسى عزم انما بعث للدعوة الى الايمان فكيف يدعو  
بعدم ايمانهم وهو بكل باب البعثة اجيب بانه عزم ان يدعوهم  
بعدم ايمانهم لعله بالوحى او بما رآه احوالهم انهم لا يؤمنون  
سواء احتياهم ويدعوهم بالايمان لا مكانة عندهم في نفسه  
اختيارهم اياه ومحبة لقوله تعالى والى الله المرجع فان تولوا  
فان الله لا يحب الكافرين اى كفرهم لان الحكم على المشتقا يستلزم  
الحكم على المشتق منه قال ابن الهمام في المسيرة عن امام الحرمين  
ان من حقق لم يبع اى لم يخف عن القول بان المفاضى محبة  
ورضاة تعالى ونقل بعضهم معناه عن ابو الحسن الاشعرى ليقارب  
الارادة والمحبة والرضا في المعنى لغة فان من اراد شيئا فقد  
رضيه واجبه هكذا ذكره ثم قال ان ما قاله امام الحرمين خلاف  
كلمة اكثر اهل السنة لقهرهم بان الكفر مراد له تعالى ولا يجبه  
ولا يرضاه وان الارادة والمحبة والرضا متغايرة المعنى  
لكن هذا القول وان كان مخالفا لاكثر اهل السنة الا انه لا يبرهن  
فانك به مبرز في الاعتقاد لان مناط العقاب مخالفة النهى  
وان كان متعلق النهى محبوا بالكافرين يعاقب على كفره وان  
كان محبوا لان خالف النهى قلت هذا انما يستقيم على قول  
الاشعرى من ان الفعل امر به محسن ونهى عنه قصص لا على قول  
المازى بانه من ان الفعل حش نفسه فامر به وقيح منهى عنه قال

بعضهم ان فسر الرضا بالارادة بمعنى مقابل الكفر فالكفر رضا  
وان فسر تبرك الاعتراض فليس رضا بالاتفاق ولا يجزى  
شي لان الواجب اما عبارة عما سخط تاركه الذم او عما تركه من  
بالحكمة او بما قدره الله تعالى ان يفعله ولا يتبرك وان كان  
جائز التبرك في نفسه الكل محال في حقه تعالى اما الاول فلانه هو المالك  
المطلق وله التصرف في ملكه كيف يشاء فلا يتوجه اليه الذم في فعله  
اصلا بل هو المحمود في كل افعاله واما الثاني فلانه الحاكم المطلق على  
الكل وجميع افعاله لا يخضع عن الحكم والمسالخ وان لم تعلم تفاصيله  
واما الثالث فلانه ان قيل بامتناع صدور خلافه عنه فهو  
يتنازع ما صح به في غيره من جواز التبرك وان لم يقل به ففقدان  
معنى الوجوب فان قيل قوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله  
رزقها يدل على وجوب ابتداء رزق كل دابة قلنا معناه التكفل  
والضمان تفضلا ورحمة لا وجوب لذتنا وانما انما يدل على الوجوب  
تحقيقا لوصوله وبعثنا على التوكل فيه من اللطف وهو ما يقرب  
العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية كجلب الودى الى الجاء والى  
والمعنة له اوجبه عليه تعالى مستدلين بان تركه يوجب نقص  
عن التكليف لان الكلف اذا علم ان المكلف لا يطيقه الا  
باللطف فلو كلف بدون يكون ناقضا لفرضه من التكليف  
وهو محال على الله تعالى قلنا هذا مبني على ان افعاله تعالى معللة بالاعتراض  
على ما هو منه هبهم لكنه باطل عندنا على ما ساءه والاصح والا  
فان كان له منه على عبادته واستحقاق شكره الهداية واقاضته  
انواع الخيرات لكونها اداء للواجب عليه لما كان سؤالا له  
المعصية والتوفيق وكشف الضراء والبسط في الخصب والرضا



معنى لان ما لم يفعل في حق كل احد فهو مفقود له يجب على الله تركها  
ولما يقع في قدرة الله بالنسبة الى مصالح العباد شي اذ قد اتى بالواجب  
ولما خلق الكافر الفقير المبتلى بالالام والاسقام لان الاصلح بحاله  
اما ان يخلق او يموت طفلا او سلب عقله بعد البلوغ فان قيل لا سلم  
ان الاصلح في حقه ذلك بل الاصلح في حقه الوجود والتكليف وال  
والتعريض للنوم المفيم وقد فعل في حقه ذلك قلنا نعم عليه من  
مات طفلا بانه لم لم يفعل في حقه ذلك بل امانه طفلا فان قيل انه  
نعم قد يعلم في الازل انه لو كبر لكان كافرا فاماته طفلا قلنا  
فيه وعليه انه لم يمت الكافر النالغ الفقير المبتلى بالالام والاسقام  
طفلا حتى لا يكون كافرا وزهبت المعنونة الى وجوبه مستدلين  
بان ترك الاصلح بخل وسفه او جهل وهو محال على الله تعالى اجيب  
بان الاصلح محض حق الله لا سبوحية احد وقد ثبت ان الله تعالى  
كريم حلیم عليم فتتركه لا يخل بالحكمة بل عين الحكمة فلا يجب عليه  
رعايته فان قيل ان المعنونة يجوز وان ترك الاصلح اذا اقتض  
الحكمة تركه بدليل قول صاحب الكشاف في نفسه قوله تعالى وان  
نفقه لهم فانك انت العزيز الحكيم اي ان نفقه لهم فليس فيك  
بخارج عن حكمتك قلنا لا نسلم ان في كلام الكشاف دلالة على  
ان عدم المغفرة اصلح لهم ووجوبه لجواز ان يكون الاستيجاب  
الكفر العقاب عندهم لا لكونه اصلح ولو سلم ان الاصلح في حقهم  
عدم المغفرة لكن لا سلم لزوم ترك الاصلح ترك لجواز ان يكون  
منه كلام الكشاف ان الاصلح على ذلك التقدير الخ هو المغفرة  
فلا يلزم في تركه ترك الاصلح ولو سلم ان المغفرة ليس اصلح على  
تقدير المغفرة بل الاصلح على ذلك التقدير ايضا هو عدم المغفرة

لكن

لكن لا يلزم في تجويز ترك الاصلح على ذلك التقدير الخ عدم التماثل  
اذ التجويز على التقدير الخ لا ينافي الاستحالة ولو سلم تلك التماثل  
فالكلام مع جمهورهم لا مع صاحب الكشاف ولم يفعل شيئا  
من ذلك بل حلقه وايقاه حتى فعل ما يوجب خلوده في النار  
ثم اعلم ان مرادهم هو الاصلح بالنسبة الى الشخص لا بالنسبة الى النوع  
على ما ذهب اليه الحكماء في نظام العالم بدليل ان الاشهر رسال  
استأذنه الجبانة عن ثلاثة احوه عاش واحد منهم في الطاعة  
واحدهم في الكفر واحد منهم مات صغيرا فقال ثياب الاول و  
يعاقب الثاني ولا يعاقب الثالث ولا ثبات فقال الاشهر  
ان قال الثالث يا رب هلا عمرته فاصلح ما دخل الجنة كما دخل  
اخ المؤمن فاجابه الجبانة بان الرب يقول كنت اعلم انك  
لو عشت لكفرت قد حلت النار ثم قال الاشهر فان قال الثاني  
يا رب لم لم تمنه صغرا حتى لا اعصى فادخل النار فبهت الجبانة  
وتركت الاشهر مذهبه فلو كان مرادهم الاصلح بالنسبة الى العالم  
لما كان لسؤل الاشهر العار فمرادهم وجه وكذا جواب  
الجبانة على هذا الوجه المقتضى اليهته والقول بان عدم حلقه  
او عدم موته طفلا او سلب عقله بعد البلوغ ليس مفقودا له  
بين البطلان والثواب على الطاعة او جبه المعنونة مستدلين  
بان التكليف اما لا لفرض وهو عيب او لفرض عام الى الله تعالى وهو  
محال او الى العبد اما في الدنيا وهو متفق او في الاخرة وهو اما اضرار  
وهو باطل اتفاقا والافعال وهو الثواب قلنا انه لا لفرض ولا عيب  
ما يخلو عن الحكمة والفائدة لا ما يخلو عن الغرض واقوال السدس لا يخلو  
عن الحكمة والفائدة وان لم يكن معللة بالاعراض والعقاب على المعينة



اوجبه المعتزلة على الكبيرة بلا توبة وحرما عليه العفو مستلزمين  
 بان المدعى او عدم تركب الكبيرة بالعقاب فلو لم يعاقب لزم الخلف  
 في وعيده والكذب في حيله وبما حاله لان على المدعى لعيب بان غاية  
 عدم وقوع الحلف والكذب ولا يلزم منه الوجوب على المدعى وهو  
 المدعى لان الدوام لا يستلزم الضرورة وروايت لا يلزم جوازها وهو  
 محال على المدعى لان امكان المحال محال فالوجه في الجواب ان يقال ان  
 وعيده مع مشروط لقيود وشروط معلومة من النصوص الاخر  
 كالاصرار وعدم التوبة وعدم عفووه فيكون في قوة الشرطية  
 فلا يلزم الكذب ولا الحلف وان الفرض من انشاء الترهيب  
 ولو لم يكن له ليس بشيء وطا اصلا ولا الفرض من الترهيب انما يدل  
 على استحالة وقوع التحلف لا على الوجوب عليه نعم اذ فرق  
 بين استحالة الوعد وبين الوجوب عليه كما ان ايجاد المحال محال في  
 حقه نعم ولا يفتقر الى حرام عليه نعم بل الوجوب والحرمة عليه منزع  
 القدرة على الواجب والحرام وقد يجاب عنه بجواز الحلف في الوعد  
 على ما ذهب اليه الاخير واصحابه والعوض على الالام اذ لا يجب  
 عليه شيء اصلا وفيه خلاف المعتزلة ايضا ان اثناب المطيع  
 فيه فضل ويعتقضي وعده لانه منعه بالانفان لقوله نعم  
 انك لا تخلف الميعاد وما يبدل القول لدرولان الحلف في الوعد  
 نقص لا يجوز على المدعى ان قبل اذ لم يجز الخلق في الوعد يجب عليه نعم ثواب  
 المطيع كما قال المعتزلة قلنا لا يلزم من عدم جواز الحلف الوجوب  
 عليه اذ غاية عدم وقوع الحلف فيه هذا ليس عين الوجوب  
 ولا مستلزم له وان عاقب العام فيقول وعقظه وعيده لعدم  
 جواز الحلف في الوعد ايضا عند محقق اصحابنا لانه يستلزم الكذب

١ وبتبدل القول على الله وتجنز عدم خلود الكفار في النار وقد  
 قامت العواطف على خلودهم فان قيل اذ لم يجز الخلف في الوعد  
 يجب على الله العقاب على العام قلنا لانه ذلك لما رتقا في نظيره  
 ولان وعيده مشروط بعدم التوبة او عدم العفو فعدم جواز  
 الحلف في وعيده المشروط بهذا الشرط لا يقضي وجوب العقاب  
 عليه نعم وعدم عقده وجهوز الاشاعة جواز الحلف في  
 الوعد مطلقا من غير اعتبار النقيب بذلك الشرط وقالوا  
 انه كرم لا نقص فيجوز على المدعى تخلف الحلف في الوعد فانه  
 نقص يجب تنبيه المدعى عنه قلنا بخبر الحلف في الوعد يقضي  
 الى اصرار العام على عصيانه وهو بناء في التشديدات الوعيدية  
 ولا فتح في فعله لانه نقص يجب تنبيه المدعى عنه ولان الحاكم  
 بالفتح اما العقل او الشريعة والامام لكل منهما في الحكم على المدعى  
 لانه الحاكم لا يحكم عليه ولا لب عنه أي في فعله وفي حكمه الجور  
 لان الظلم هو انصرف في تلك الغيرة في حق وقيل هو وضع  
 الشيء في غير محله وكلاهما لا ينصوران في حقه نعم اذ الكل له  
 ولا مال لك غيره وهو احكم الحاكمين واعلم العالمين ولذا قالوا  
 ان المدعى ان يعذب عياده من غير حرم سابق ولا ثواب  
 لاحق في الدنيا والاخرة لانه تصرف في ملكه بفعل الله تعالى  
 ويحكم ما يريد وافعاله ليست معللة بالاعراض الغرض بالاجل  
 يصدر الفعل عن الفاعل وبه بصر الفاعل فاعلا ولذلك قالوا  
 ان العلة الفاعلية علة فاعلية لفاعلية الفاعل اعلم ان جمهور  
 اهل السنة بعد اتفاقهم في هذه القضية اختلفوا في ثنتين  
 مذهب المانريدي الى وجوب السب وعمومه بمعنى انه يتنوع



ان يكون شئ من افعال معللة بالاعراض مع عدم خلوه من الفائدة  
والمصدر واستدلوا عليه بوجهين الاول انه لو كان فاعلا لفرض  
لكان نافيضا في ذاته مستلزما بتفصيل ذلك الفرض وذلك  
محال على البدع لانه كامل من جميع الوجوه لا يقال لعل الفرض  
يعود الى الغية لا الى البدع فلا يلزم الاستكمال بالغية لاننا نقول  
حصول ذلك الفرض للغير لا بد وان يكون اصله لفاعل من  
والالم يصح عرضا لفعل فيلزم المحذور المذكور الثاني انه لو كان  
شئ من الممكنات عرضا لفعل لما كان حاصلا بخلق ابتداء بل تبعية  
ذلك الفعل واللازم باطل لان الكل مستند الى البدع ابتداء بلا واسطة  
وذهب الاشاعرة الى سلب عموم الوجوب بمعنى ان التعديل  
بالاعراض ليس بواجب في جميع افعال واستدلوا عليه بان لو كان  
جميع افعال منع معللة بالاعراض فلا بد ان ينهي الى ما لا يكون  
عرضا بل مقصود النفس لا الاوضاع والاشاعات الاعراض  
الا غير النها فلا يصح القول يلزم الفرض في جميع افعال منع اذ قد  
انتهى افعال الى فعل لا عرضا بل هو مقصود النفس قال في شرح  
المقاصد والحق ان تعديل بعض افعالها بما الاحكام الشرعية  
بالحكم والمصالح ظاهر كاجاب الى ود والكفارات وتكريم  
المكرات والنصوص ايضا شاهدة بذلك كقوله منع وما  
خلفت الانس والجن الا ليعبدون واما نعم ذلك بان لا  
يخلو فعل من افعال منع عرضا لمحل بحيث انتهى وهذا احتياط  
للمذهب الثاني وفيه بحث لانه ان اراد بالتعديل جعل تلك  
الحكم والمصالح عدلا غائية واعراضا باعثة فلا شئ من افعال  
واحكامه معللة بهذا المعنى وان اراد بجهوتها على الافعال

والاحكام

والاحكام فجميع افعالها واحكامه كذلك غاية الامر ان بعضها  
مما يظهر منها وبعضها مما يخفى بل الحق هو المذهب الاول اعني وجوب  
سلب الاعراض عن جميع افعال وحلها وورد من النصوص الدالة  
على تعديل افعال منع بالاعراض على الغاية والمنفعة والفائدة دون  
الفرض والعلية الغائية وذلك لان جميع افعال منع محكية بمشكلة  
على حكم ومصالح لا يحصر راجعة الى مخلوقات لكنها ليست سببا  
باعثة على اقدامه وعللا مقتضية لفاعله فلا يكون اعراضا و  
عللا غائية لافعاله والى هذا اشار بقوله ولكن راع الحكم والاهتمام  
راجعه الى العباد في جميع افعالها واحكامه تفضلا لا وجوبا  
اذ لا وجوب عليه يفضل من يشاء ويصرفه عن الايمان لا اختياره  
الكفر على الايمان ويهدر من يشاء بمعنى انه يخاف فيهم الضلالة  
والاهتداء اى فقد ان الطريق الموصل الى المطلوب ووجدانه  
وعلى قلوبهم الاكنة والاعطية التي تمنعهم عن تقوى الايمان  
اذ لا حال في غيره وهو المراد في قوله منع ويهدر من يشاء الا صراط  
مستقيم لا يهدر من اجبت ولكن الله يهدي من يشاء ومن  
يرد الله ان يهدى به يشرح صدره للإسلام ومن يرد الله ان يضل  
يضل صدره ضيقا لا بمعنى وجدان الله العبد ضالا او ضميعة  
وتلقيب ضالا لان التعلق بالمشية ينافيه ولا يجمع بيان طريق  
الحق لانه يعم الجميع من المؤمن والكافر بل لا مفعول لتعليق البيان  
ايضا الى المشية فظهر بطلان ما زعمه المعتزلة ان الهداية و  
الضلالة في الآيات المذكورة بمعنى وجدان العبد ضالا او بجمع  
تسميته ضالا او بيان طريق الحق وكذا المراد في قوله منع وجدنا  
على قلوبهم اكنة اى حلقنا على قلوبهم اعطية تمنعهم عن قبول



الايمان لثمة منهم على الكفر فلا خيرة فيه كما زعم المعتزلة ثم المشهور  
 في العرف ان الهداية عندنا هي الدلالة على ما يوصل الى المطلوب  
 سواء حصل الوصول والاهتداء بالفعل او لا فيحمل عليه نحو قوله  
 واما ثبوت فهو فهدى بناهم فاستجابوا للهدى على الهدى ونحو قوله  
 ان هذا القرآن يهدي للتي هي اقوم فيكون حقيقة عرفية ومجازا  
 شرعيا وعند المعتزلة هي الدلالة الموصلة بالفعل واستدلوا  
 عليه بان الضلالة يقع في مقابلتها بحسب الاستعمال وعدم  
 الوصول معتبر في مفهوم الضلالة فيجب ان يعتبر الوصول في مفهوم  
 الهداية ليصح المقابلة قلنا ان المقابل للضلالة هي الهداية  
 بمعنى الاهتداء واللازم لا يعني المتعذر على ما هو المقصود واستدلوا  
 ايضا بان الاثنى عشر يكون مهديا كما يدح يكون مهديا و  
 معلوم ان من دل على مطلوب لم يستحق المدح ما لم يصل اليه قلنا  
 ان التمكن من الوصول الى المطلوب ايضا فضيلة يستحق المدح لانه  
خلق الخلق عاريا عن الايمان والكفر ثم اوحى بالايان ومنها هم  
عن الكفر فكفر من كفر باختباره وامن من امن باختباره وخلق  
 لان كلام الكفر والايان ليس لوازم ذاته واللازم الجوهري والكلين  
 بل اختباره وخالفته فان قيل هذا مخالف لما روي عن النبي  
 ما من مولود الا وقد يولد على فطرة الاسلام قلنا كلامنا في  
 الايمان الاختياري لا الفطري فانه نخرج ذرية آدم عوم من  
 صلبه فجعلهم عقلا فخطبهم بقوله الست بركم فاقروا بالرسالة  
 بقولهم بل فكان ذلك الاقرار منهم ايمانا فمنهم يولدون على  
 تلك الفطرة ثم كفر بعد ذلك ببدل وغير فطرة ومن امن  
 وصدق ثبت عليه ودام وهو المراد بالايان الاختياري

ولا حاكم

ولا حاكم سواه لقوله له الحكم ان الحكم الاسد فليس للفعل حكم  
 اصلا خلافا للمعتزلة فانهم قالوا الفعل على موجهة لمن  
 ما استحقه كونه موقوفة الصانع بالاوهية ومعرفة نفسه  
 بالعبودية وشكر المنعم وانقاذ الفرق والفرق وعلة محرمه لفتح  
 ما استحقه مثل الجبل بالصانع والكفر ان بنعمته والظلم والرسوخ  
 على القطع والبنات فوق العلة الشرعية لانها غير موجبة  
 بذاتها بل هي امارات في الحقيقة نصح تخلف الاحكام عنها  
 كقفا الصوم مع الاكل اشياء وعدم الملك في البيع بشرط الخيار  
 ويجزئها التسخ والتبديل بخلاف العقل فانه موجب ومحرم  
 بذاته لهذه الاشياء ويجزئها التسخ والتبديل فكان فوق العلة  
 الشرعية في الايجاب والتخييم والتخمين والتفخيخ ولهذا انكر  
 واشتوت رؤية الله تعالى في الاخرة وكون الكفر والعاصي داخل  
 تحت ارادة الله تعالى لان العقل لا يستحق حتى يوجب ولا موجب  
 ثبوته والعلة الشرعية دونه فلا يعارضه وجعلوا التكليف الايماني  
 متوجها بنقل العقل بلا انضمام امرا خلافا لاولا اعذر لمن  
 عقل صغير كان او كبير في الوقوف من طلب الحق وفي ترك الايمان  
 حتى ان الصبي العاقل مكلف بالايمان وكذا من لم يبلغه الدعوة  
 في زمن الفطرة او شابه في جيل ولم يعتقدا ايمانا ولا كفرا وعقل  
 عنه ومات على ذلك خاذا ليس عبدا لوجوده بالوجوب  
 الايمان وهو العقل وحكموا ان من اهل النار واستدلوا عليه  
 بوجده الاول بفضله ابراهيم حين زار كوكبا وقال هديني  
 الى اخر القصة والجواب ان ما ذكرتم من حسن الايمان وفتح الكفر  
 ونحوهما وان ما حصة العقل او قبيح لا يبرده الشرع وان الشرع



تابع للعقل فيما عرف حسنة او فحش وقصد ابراهيم وعم كلها لم تكن  
لا يترجم منه ان يكون العقل موجبا بذاته حاكما في نفسه كيف وانه  
عاجز بنفسه بل الموجب هو الله تعالى في الحقيقة والعقل الذي يعرفه  
ذلك لا موجب لانه جعله وليلا وطريقا الى العلم والدليل بنفسه  
لا يكون موجبا بل غاية افادة العلم بالمبدول فان قيل ان  
الشرع لم يثبت ما لم يدركه العقل لكونه دون لانه اصل له  
فلما انما ممنوع بشريعة اعداد الركعات ومقادير الزكاة ولو  
فانها ثابتة مع انها مما لا سبيل للعقل ولان الله تعالى انما شرع العباد  
التي عنده نسبة الاحكام اليها دفعا للمخرج فان ايجابه او ثبوت  
عنا فلم يكن يد من على ظاهرة يضاف الاحكام الشرعية اليها  
دفعا للمخرج فكانت العقل الشرعية امارات في الحقيقة فلو  
جعلنا العقل على موجبة للاحكام بنفسه مع كونها امورا  
عابثة عنها لا دل الى المخرج وهو خلاف وضع العقل الشرعية  
الثاني ان حسن العدل وفتح الظلم مما لا ينكر عاقل حتى لا  
لا يبدن بدن ولا يقول بشرع فانهم مع اختلاف اعراضهم و  
عاداتهم ورسومهم لولا انه ذاته يعرف بالعقل لما اتفوا على ذلك  
فلنا ليس اتفاقهم فما ذكر على الحسن والفتح بالمعنى المتنازع فيه اعني  
كونه متعلق المخرج والذم والثواب والعقاب عند الله بل مبني  
اخر على ما سبناه بيانه الثالث ان من كان له عرض واستور في  
تحصيل غرضه الصدق والكذب ومن قدر على انفاذ والا هلاك  
يختار الصدق والانفاذ وما هو الا حسنها الذاتية عقلا فلما  
لان انما حسنها بل يكون الصدق اصح واوفق لمصلحة العامة  
ولا استواء بينهما من كل وجه لا اختلاف لوارها والاستواء للعرض

انما هو في تحصيل غرض ذلك الشخص لا مطلقا ولو فرضنا الاستواء  
من كل وجه فلما لم ايتنا الصدق قطعا والا لزم التبرج مما يرجح واما  
القطع بايثاره عند العرض لا عند وقوع المفروض لاستحالة  
وقوعه لكنه قد يغلط ويظن انه جزم بايثاره عند وقوع  
المفروض وكال انما جزم به عند العرض لا عند وقوع المفروض  
والفرق بينهما ظاهر على ما شاهد في حاشية المرات وكونه الا  
لانفاذ ليق يرفقه بالحسنة المحبولة في الطبيعة والحاصل لايم ان  
ايتنا الصدق والانفاذ لحسنا ذاتا بل لا واطر الرابع انه لو لم  
يكن العقل حاكما بالحسن والفتح بل كانا شرعيين لزم اتمام  
الرسول وذلك لان المكلف لو قال في جواب النظر في معجزة  
حتى تعلم صدقه لا انظر حتى يجب على النظر ولا يجب على النظر  
ما لم يثبت الشرع ولا يثبت الشرع ما لم انظر لم يكن للرسول  
الزام النظر وهو المعنى بالافعال اجيب عنه بوجهين الاول  
انه مشترك الالزام وذلك لان للمكلف على تقدير كونها  
عقليين ان يقول لا انظر ما لم يجب النظر على ولا يجب على  
ما لم انظر لانه وجوبه نظر يفترض الى ترتيب مقدمات لا يدعي  
الثاني ان المكلف ان اراد نفس الوجوب والثبوت يصح قوله  
لا يثبت الشرع ما لم انظر لان ثبوت الشرع في نفس الامر لا يتوقف  
على نظر المكلف وان اراد العلم بهما لم يصح قوله لا انظر ما لم يجب  
لان وجوب النظر لا يتوقف على العلم بوجوبه ولا على العلم  
بثبوت الشرع بل يجوز ان يجب عليه بدون العلم والوجوب  
والثبوت وانما يتوقف على العلم بهما العمل بالواجب للوجوب  
نفس وان اراد في الوجوب التحقق وفي الثبوت العلم لم يصح قوله



لا يجب ما لم يثبت بالشرع لان الوجوب عليه لا يتوقف على العلم  
 بالوجوب حتى يلزم توقفه على العلم بثبوت الشرع بل العلم  
 بالوجوب يتوقف على الوجوب نفسه وان خص ارادة العلم  
 بقوله لا يثبت الشرع ما لم انظر وارادة التحقق بقوله لا انظر ما لم  
 يجب صحت جميع المقدمات لكن يخل صورة القياس لعدم تكرر  
 الوسط فهذا قياس صحيح ما انه في فساد صورته وبالعكس فلا يصح  
 الاحتجاج به الخامس انه لو لم يكن العقل حاكما بهما ان لو لم يكن  
 العقل حاكما بهما يل كانا شرعيين لزم محال لان الاول ان لا يصح  
 من ادع شيء قبل السمع قبل ان يسمع جواز كذبه وجواز اظهار المجرة  
 على يد الكاذب فلا يصح شيء منها بعد السمع والارزاق الدور فان  
 مجية السمع موقوفة على صدقه ولو توقف صدقه على السمع لزم  
 لدوران الثاني ان لا يصح شيء من انواع الكفر من العالم بخلافه  
 قبل السمع وهو باطل واجيب عن الاول بان لا يتم الامتناع  
 العقلي في صدور الكذب من ادع وفي حاق المجرة على يد الكاذب  
 وان جزمنا عدم وقوعها ولو سلم امتناعها عقلا فلا سلم انه  
 للنجح عقلا لجواز كونه لا مخرج عن الثاني بان لا سلم وجود المعنى  
 المتنازع فيه اعني التحريم الشرعي قبل الشرع وجود غيره لا يصح  
 ولا بالكيفية حقا فالاشعر وتبعه بعض الماتريدية قائم قالوا  
 لا عبرة العقل اصلا بدون السمع لا يكونه موجبا الى الاشياء  
 وفتحها كما قال المعتزلة ولا يكونه له لمعرفته كما قال اكثر الماتريدية  
 بل الموجب والمعرف هو الشرع عندهم على الاصح حتى قالوا لا عبرة  
 الايمان البصير العاقل لعدم ورود الشرع وحقه وعدم اعتبار عقله  
 وان لم تبلغ الدعوة وغفل عن الاعتقاد مطلقا واعتقد

يعني ان صحت ما دونه كاذب الصورة  
 الرابعة قدت صورته وان صحت  
 صورته كاذب الصور الثلاث قدت  
 ما دونه منهن

الشرك ومات عليه فهو معذور وان من قتل يكون ضامنا وهذا  
 القول منهم فراط ونجا وزعن الحد واحتجوا عليه بقوله تع وما كنا  
 معذبين حتى نبعث رسولا وبقوله تع لئن لم يكن للناس  
 على الله حجة بعد الرسول ولو كان العقل حجة لما نفع العذاب قبل  
 البعثة ولكانت حجة الله قائمة قبل البعثة في حقهم قلنا  
 لان في الشرع على ان العقل ممدد بالحكمة وغير الشرع لعفو  
 عنكم فاهدار العقل بالفعل لقوة وبناقص فكانه قال العقل  
 حجة وليس حجة ولا دليل لهم في الالاية لانه يجوز ان يكون المراد  
 بالتعذيب الذي يور بطريق الاستبصال لا الاضرار ولو سلم  
 ذلك فنقطة لا يتنا في استحقاقه المعنى في مفهوم الواجب لانه  
 المعنى في مفهومه هو الاستحقاق للتعذيب الاضرار لا التعذيب  
 بالفعل او يكون المراد بالرسول هو العقل لانه هو الرسول من الله  
 الى الخلق كافة فكان معناه حتى نبعث رسول العقل على يافره  
 الامام الشافعي ويحتمل ان يخص عمومها فيكون معناها وما كنا  
 معذبين في الاعمال التي لا سبيل للعقل الى معرفتها حتى نبعث رسولا  
 يذكرونها ببعض ما يختار بل هو اى العقل انه لمعرفة حسن بعض  
 الاشياء كحسن الايمان وشكر المنعم وفتحها كفتح الكفر والظلم  
 واستدلوا عليه بوجهين الاول ان تصديق اول اعتبارات  
 النبي عزم واجيب عقلا وكل واجيب عقلا فهو حسن عقلا اما القول  
 فلانه لو كان شرعا لتوقف على نص اخر يوجب تصديقه فالنص  
 الثاني ان كان وجوب تصديقه بنفسه لزم توقف الشيء على  
 نفسه وان كان بالنص الاول لزم الدور وان كان بنفس  
 ثالث لزم النسب واما الكبر فقلنا الواجب عقلا احص



من الحسن عقلا والاخص يستلزم الاثم ويلزم من ذلك ان يكون  
ترك التصديق حراما عقلا فيكون تبعا عقلا والثاني ان  
وجوب تصديق النبي عزم فيها اخيه موقوف على حرمة كذبه  
اذ لو جاز كذبه لما وجب تصديقه وحرمة كذبه عقلية اذ لو كانت  
شرعية لتوقف على نص اخر وهو ايضا مبني على حرمة كذبه فاما  
ان يثبت بذلك النص فيتوقف على نفسه او بالاول فيدور  
او بثالث فيتبطل والحرمة العقلية يستلزم البقي العقل ويلزم  
من ذلك ان يكون صدق واجبا عقلا والحاصل ان كلاما من الذين  
يدل على الحسن والقيح العقليين لكن على احدهما صيرهما وعلى الآخر  
التنبيه اما يثبت به الالهية امى اية الخطاب اذ لا يفهم الخطأ  
الاله الا انه امى العقل عاجز بنفسه لا يقطع به الكفاية عن وجوب  
الاستدلال لانه لا علة موجبه كما قال المعتزلة والاله لا  
يستقل فلا يد مع من معاونة الله تعالى وتوفيقه بمدة التجربة  
والامهال لدرك العواقب ولهذا قلنا في الصبي العاقل انه  
لا يكلف بالايمان وان صح منه الاو، واعية ايمانه لان الوجوب  
بالخطاب ولا خطاب للصبي قبل مدة التجربة وهو حال البلوغ  
حتى اذا عقلت المراهقة ولم نصفه الايمان بعد ما استوضفت  
ولم يقدر على الوصف وهو تحت زوج مسلم بين ابوين مسلمين  
لم يجعلها كرتة ولم ين من زوجها ولو بلغت غير واصفة  
ولا فادرة عليه لباست من زوجها لارتدادها لان الله  
اعانها بالامهال بمدة التجربة فلا تكون معذورة بعدها ولو  
غفلت وهو مراهقة فيوصفت الكفر فهي مرتدة وبانت من زوجها  
لان ردة الصبي العاقل والصبي العاقل معتبرة عندنا على ما رور

عن ابي ج ومحمد وكذا التابع الذلم يبلغ الدعوة في زمان فترة  
او شاطئ جبل غير مكلف بمجد وعقل اذ لم يجد مدة يتمكن فيها  
من التأمل والاستدلال على معرفة الله تعالى بان يبلغ فيها ومات  
من ساعته واما اذا اعامة الله تعالى بمدة التجربة وامهاله بدرك  
العواقب لم يكن معذورا بل يكون مكلفا بالايمان وان لم تبلغ  
الدعوة لان الامهال الى ذلك مدة التأمل والتجربة بمنتهى  
الدعوة في حق تنبيه القلب عن نوم الغفلة وعلى هذا يحمل ما  
مارور عن ابي ج وابي يوسف في الكفاية والمنتقضي ان الايمان  
بالعقل واجب وانه لا عذر لاحد في الجهل بخالقه لما برز من خلق  
السوا والارض وخلق نفسه واما في الشرايع فمقدور حتى يقوم  
عليه الحجة وانه لو لم يبعث الله رسولا وجب على الخلق معرفة تع  
بقولهم وهكذا رور عن ابي منصور الماتريد بنى انهم انما اوجبوا  
الايمان بالعقل بعد وجدان مدة التجربة لا قبلها وهذا هو القول  
بالنور بين المعتزلة والاشعر ورور عن ابي منصور في الصبي  
العاقل انه يجب عليه معرفة الله تعالى بمجد وعقله وان لم يبلغ الحكم  
واختاره اكثر من شيخ العراق وحملوا قوله عزم رفع العلم عن ثلاث  
عن الصبي حتى يكتم الحديث على الشرايع الفرعية وقال والكشف  
في هذا القول ليس بصحيح لان الايجاب على الصبي محال في ظاهر  
النص ثم اختلفوا في مدة التجربة انها ثلاثة ايام او سبعة ايام  
والاصح ان لا حد لها لان العقول متفاوتة خلفه فمنهم من يستدل  
في يوم ومنهم من اراد منه فالحسن عند الاشعر ما حشد الشرع  
والقيح ما فني الشرع ولهذا قالوا ان الحسن والقيح من موجبات  
الامر والنهي بمعنى ان الفعل امر به ونهي عنه فقيح وعندنا



وعند المعتزلة الخصال المدح على فعله وابقى ما يذم على فعله  
ولذا قلنا ان الحسن والفتح من مقتضيات الامر والنهي عني  
ان الفعل حسن فامر به وفتح فنهى عنه لانه موجب لهما كما قاله  
الاشعرى والفرق بينهما ان الموجب لازم موصوف والمقتضى  
لازم مقدم واعلم ان الحسن والفتح بطلان على اربعة معان  
الاول كون الشيء صفة كمال ونقصان كالعلم والعدل و  
الجهل والظلم والثاني كونه ملايا للعرض ومنا فواله لفضل زيد  
بالنسبة الى اعدائه وبالنسبة الى اوليائه قال اول حسن عندهم  
والثاني فنيج والثالث كونه متعلق الثواب والعقاب  
في الاخوة والرابع كونه متعلق المدح والذم في الدنيا والاخرة  
يثبتان بالعقل بالاتفاق والثالث بالثبات بالاتفاق واحتلوا  
في الرابع فقال الاشعرى واكثر اصحابهما لا يثبتان بالعقل  
بل بالشرع فقط ولا يدخل للعقل اصلا وقال اصحابنا يثبتان  
بالعقل على الوجوب الوجه الذي ذكرناه وسندل الاشاعة بو  
بوجوه الاول ان العقل مهور بالكلية لا مدخل في معرفة حتى  
الاشياء وفي بعضها وقد ابطالناه الثاني ان الافعال كلها متساوية  
ليس في شيء منها جهة حسن او فتح في نفسه او في صفة حتى يدرك  
بالعقل واللازم قيام العرض وذلك باطل فما حسن او فتح ليس  
الا لامر الشارع او نهية قلنا ان ارادتم بالقيام الاتصاف  
به فلانتم امتناعه فانه واقع نحو هذه الحركة سريعة وتلك بطيئة  
وهذا الفعل حسن وذاك فنيج فعلا كان او شرعا على ما اعتدتم  
به وان اردتم به ان العرض لا يقوم عرضا اخر بل لما بد من جوه  
يتقوم العرضان به فالقيام بهذا المعنى لا يلزم على تقدير كون

الحسن

الحسن والفتح لذات الفعل او لصفة لجواز ان يكون صفة  
للفعل ثابتا ولا يكون تابعا له في التخييل يكون تابعا للجوه  
الذي يقوم به الفعل كالفعل اذ لا بد من فاعل يتقوم به الفعل  
والحسن وان اردتم به معنى اخر فلا بد من بيان الثالث ان فعل  
العبد ان كان لازم الصدور عنه فاضطرار والاحتياج الى  
برج اخر فيلزم التسع المبرجات وان لم يجز الى برج بل صدر عنه  
نارة ولا يصدر اخر مع تاور الخالين من غير تحدد او من الفاعل  
فهو اتفاق والاصطرار والانتفاء لا يوصفان بالحسن والفتح  
عقلا بالاتفاق قلنا انه لازم الصدور عنه لان كل ممكن يجب  
صدوره عند تمام علته ولا يجوز صدوره مالم يجب وجوده  
عن علته ولكن لا يلزم منه الاضطرار المانع عن اتصافه بالحسن  
والفتح لان اختيار العبد داخل في تلك الجملة ضرورة انه لا يجوز  
ان يكون تلك الجملة باسرها موجودات محضة لا قضاة الى  
انتفاء الواجب او قدم الحادث ولا معدومات ولا مركبة  
منها على ما بيناه فلا بد ان يدخل فيها او لا موجود ولا معدوم  
غير مخلوق الله تعالى لعدم كونه من الامور الموجودة في الخارج  
بل صاد من العبد لان صدوره مالا وجوده في الخارج من العبد  
حائز واما الحال صدر ماله وجود الاستلزام العبد حالقا  
وهو باطل وهذا الامر هو الذي سميناه قصد العبد واختياره  
الجزئي فيكون الفعل واجبا بالاختيار والوجوب بالاختيار  
لا يتنافى الاختيار بل يحقق فلا يكون اضطراريا فان قيل يتقل  
الكل الى ذلك الاختيار فان كان لازم الصدور عن العبد  
فيكون الفعل اضطراريا اذ لا فائدة في اثبات الاختيار



الاضطرار في كون الفعل احتيايا وان لم يكن لازم الصدور  
عنه بل قد يصدر وقد لا يصدر مع تاي الاحتيايا والاحتيايا  
عنده يلزم التبرجج بلا مرجح في صدور الاحتيايا قلنا انه غير لازم  
الصدور وبطلان التبرجج بلا مرجح من الفاعل المختار متنوع وانما  
المحال هو التبرجج بلا مرجح وذلك غير لازم منها اولا وجود الاحتيايا  
وقد يقال انه لازم الصدور من العبد لكن لا يلزم منه كون الفعل اضطرارا  
لجواز ان يكون للبرجج الموجب للاختيايا اختيارا اخر الى غير النهاية  
لان النسبة في الامور الاعتبارية جائز فيكون الاحتيايا ايضا واجبا  
بالاختيار ويجوز ان يكون اختيارا للاختيايا عينه فلا يلزم النسبة  
واعلم ان كل ما هو موجود لا بد ان يستند الى اسدنع فطعا للنسبة  
في الامور الموجودة وانه لا يصدر عن الفاعل ما لم يجب وجوده  
عن علته هذا عن الرجحان بلا مرجح واما الامور الاعتبارية فلا يجب  
استنادها الى اسدنع بل يجوز استنادها الى العبد ولا يمتنع فيها  
النسبة وقولهم كل ممكن مستند الى اسدنع انما ينتظم في الممكن الموجود  
ولا الاعتباري الا ان المعنى انه قالوا الحاكم بها اي ليس الفقيه مطلقا  
اي على اسدنع وعلى الناس هو العقل اما على اسدنع فلان الاصح واجب  
على اسدنع عندهم بالعقل فيكون تركه حراما عليه نعم والحكم بالوجوب  
والحرمة يكون حكما بالحق والقيح على اسدنع بمعنى يتحقق مدحا واما  
واما على العباد فلان العقل عندهم يوجب عليهم الفعل ويحرمه  
فوق العقل الشرعية ونحن نقول هو اسدنع لقوله بان الحكم  
الاسد والعقل لا يعرفها اي يعرف به حسن بعض الاستيا  
وبحسبها يخلق اسدنع علما ضروريا واستدلالا بها سواء كان الحسن  
والقيح لذات الفعل مثل حسن الايمان وقبح الكفر او جزاء كحسن

اي وجود الممكن بلا ايجاد موجود  
ممكن  
بل هو امر لا موجود ولا معدوم  
كما تقدم منه

الصلوة لكونها عبادا مشتملة على سجود وسجدة وركوع والمباح  
عنه كحسبها دلكونه اعلا لكلمات السدنع ولا بد ان ينتهيان  
الى الجسلة لانه قطعاً للثبوت لو توقف حسن كل شيء على حسن  
شيء اخر الى غير النهاية لزمت النسبة المحال والافعال الاختيارية  
التي للعقل مخط في معرفة حسنها وقيحها قبل الشرع ينقسم الى  
الواجب والمندوب والمختار والمكروه والمباح لانه ان  
اشتمل احد طرفيه على مفعة فاما فعدة فحرام او تركه فواجب  
وان لم يشتمل عليها فان اشتمل على مصلحة فاما فعدة فمندوب  
او تركه فمكروه وان لم يشتمل على شيء من المفعة والمصلحة فيباح  
وما لاحاط له اي للعقل فيه ولم يعلم له اي لذلك العقل تعلق  
حكم شرعي من المنع او عدمه لعدم ورود الشرع لان الكلام  
في حكم الافعال قبل البينة كاكل الفاكهة الاباحة عند اكثر  
اصحابنا لانه يعرف لا يضر المالك فيباح كالا استغلال  
بجدار الغيرة ولانه نوع خلق العبد والسهوة فيه وما ينتفع به من  
النار وغيره فالحكم يقتضي اباحة الانتفاع قال قيل الاباحة  
حكم شرعي والكلام فيما لم يعلم له تعلق الحكم الشرعي فقلنا  
المراد الاباحة الاصلية بمعنى انه لا يعاقب على الانتفاع بها  
لما كان حكما شرعيا وهو ما ثبت بدليل شرعي والحرمة عند  
البعثاد بين من الماتريدية والمعتزلة والتوقف عند الانحراف  
واصحابه نحن نقول على المحرم ان اردت حكم الشارع بالحرمة  
في الازل فذلك غير معلوم لنا اذ التقدير انه لا محرم ولا مباح  
له اذ الكلام في الافعال قبل البينة بل هو غير مستقيم لان  
المفروض انه لم يدرك بالعقل حسنة ولا قبيحة في حكم الشارع



وان اردت العقاب على الانتفاع به فيما تطل لبقوله تع وما كنا  
معذبين حتى نبعث رسولا فانه يدل على نفي التعذيب على ما صدر  
قبل البعثة ولقوله تع خلق لكم ما في الارض جميعا فانه يدل على  
الانتفاع به حتى ورد المحرم ونقول على الواقف ان اردت  
بالوقوف عدم الحكم فيما تطل لانه جرم بعد الحكم لا وقف ولان الفعل  
اما ممنوع من الله تع محرم واما غير ممنوع فمباح والاخرج عن  
التقيضين وان اردت به عدم العلم بان في ذلك الفعل حكما  
من الله تع املا فيما تطل ايضا لانا تقدم قطعنا ان الله تع في كل فعل  
حكما البتة اما بالنفع او بعدمه وان اردت به عدم العلم بان حكمه  
فيه الاباح او الحرمة فهذا حق اذا التقديران دليل من الشارع ولا  
حظ للعقل فيه وهو يرجع الى القول بالاباح من جهة انقادها  
على انه لا عقاب على الفعل ولا على الترك فلا خلاف بينهما في  
المعنى ولا توليد وهو ان يوجب فعل الفاعل فعلا اخر قصده  
الفاعل او لا كحركة اليد فانها توجب حركة المفتاح مطلقا  
اي في افعال الله تع وافعال العباد فما يوجد من حركة لا ورا  
عقيب حركة الرياح والعلم الحاصل عقيب النظر الصادر  
بالمباشرة والالام الحاصل عقيب النظر الصادر بالمباشرة  
والموت عقيب القتل الصادر بالمباشرة كلها مخلوق الله تع  
اذ لا مؤثر في الوجود الا هو الا انه اجور عادة كخلق بعضها  
عقيب بعض لما بينهما في الترتيب بصفة ثوابها وذلك  
الترتيب لا يقتضي كون احدهما سببا مولد الاخر لا صنع  
للعبد اصلا بل بطريق الخلق وهو ظاهر ولا بطريق الكسب  
لان الكسب فيما ليس فاعلا بمحل القدرة محال فان قيل العلم

الحاصل

الحاصل عقيب النظر قائم بمحل القدرة قلنا نعم لكنه ليس باختياره  
بل بطريق الزوم العاد والحاصل ان صنع العبد انما هو في امر  
لا موجود ولا معدوم لا في امر موجود ولا في امور المذكورة من الامور  
الموجودة والمعتزلة خلاف كما في محله والمقتول ميت باجله  
اي وقت الذي علم الله انه يموت فيه وقدرة لموته لان اجل الحيوان  
عبارة عنه لكنه لو لم يقتل فيه لجاز ان يموت فيه وان لا يموت  
من غير قطع بامتداد عمره ولا يموت بدل القتل عندنا خلافا  
لاكثة المعتزلة فانهم قالوا ان المقتول ليس ميت باجله وان  
القاتل قطع عليه الاجل حتى لو لم يقتل لعاش الى امد هو اجله  
الذي علم الله موته فيه لولا القتل فيم يقطعون بامتداد عمره لو  
لا القتل وقال ابو الهذيل منهم انه لو لم يقتل لمات البتة في ذلك  
الوقت قلنا ان الله تع قد حكم باجال العباد كلهم على ما علم وقدر  
من ترد وبانه اذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون  
فحكما كهذا كذلك الا ان الحكم يتحقق الاجل على تقدير وقوع القتل  
لا يستلزم الحكم بتحقيقه او عدم تحقيقه على تقدير عدم وقوع القتل  
ولذا قلنا انه لو لم يقتل لجاز ان يموت فيه وان لا يموت من غير  
قطع باحد طرفيه فان قيل الاجل ان كان عبارة عن زمان بطلان  
الحياة في علم الله تع وتقديره كجبت لا محيص عنه قطعا كان المقتول  
ميتا باجله قطعا وان كان عبارة عن زمان بطلان الحياة  
بلا ترتيب على فعل من العبد لم يكن المقتول ميتا باجله قطعا  
من غير تصور خلاف فكان التنازع بيننا وبين اكثرنا في القتل  
على ما يراه الاستناد وذلك قلنا المراد هو الاول على ما يدل عليه  
قوله تع اذا جاء اجلهم الا انه مخرج الخلاف هل يتحقق في حق



المقتول مثل ذلك الاجل ام المعلوم في حق انه ان قتل مات  
والالعاش الى وقت هو اجله ولا شك ان الاجل بهذا المعنى يعلم  
محل النزاع لانه لا يلزم من عدم تحقق ذلك الاجل في المقتول  
على ما زعم المعتزلة تخلف العلم عن المعام لجواز ان يعلم المدعي  
تقدم موته بالقتل مع تناخر الاجل الذي لا يمكن تحلفه عنه ولا بتصور  
التقديم والتأخر فيه فكان النزاع حقيقا واستدل الاكثر  
بوجهين الاول انه لو مات يا جله لا استحق القاتل وما اوديه  
ولا ذم لانه مات يا جله المقدر له قتل وجوب هذه الاحكام  
تقدير ولا ارتكاب انتهى عنه وكسب الفعل الذي خلق الله عقبيه  
الموت كغير العادة والثاني قوله نعم وما لم يمت مع ولا نقص  
من عمره الا في كتاب وقوله نعم لا يزال لا يزيد في العمر الا الصلة  
والصدقة وكذا ذلك مما يدل على تعدد الاجل وقوله الزيادة  
والنقصان اجيب عنه بوجوه الاول ان المراد بالزيادة  
والنقصان في الالة والحديث الزيادة والنقصان في عمره لا اعتبار  
اسباب مختلفة ثابتة في علم الله تعالى او في اللوح مثل ان يثبت  
فيه ان امن ورجع ويصدق مثلا فمعه ستون والافاربعون وهذا  
اختصاص صاحب الكشاف ويرد عليه انه يقضي القول بتعدد الاجل  
الاجل مع انه واحد عند المستدل كما هو كذلك عندنا ويمكن ان  
يقال مراده ان عمر من امن ويصدق واطاع ستون سنة وعمر من كفر  
وعصى ولم يصدق اربعون بلا زيادة ولا نقصان وتقدم و  
تأخر في عمره شخص اصلا لان الله تعالى علم في الازل ان هذا يؤمن فيما لا يزال  
وذاك يكفر فخلق اجل كل احد بفعله فيما لا يزال فقدره بحسنة  
بلا زيادة ولا نقصان ولا يلزم منه التقدير في الاجل لكل شخص الثاني

ان الصبر في الالة ليس العمر المذكور بعينه بل المطلق المسمى على طريقة  
قولهم لا يثبت احد احد ولا يعاقبه الا بحق وقولهم لا دورهم و  
نصفه فان الصبر في الالة يعاقبه وفي نصفه ليس المذكور بعينه بل  
المطلق فالعقوبة لا ينقص من عمر احد قال الا في كتاب لكن لا على معنى  
انه لا ينقص من عمره بعد ما كان زائدا بل على معنى انه لا يجعل عمره  
في الابتداء ناقصا الا في كتاب والجواب عن الحديث انه خبر واحد  
فلا يعارض الكتاب او المراد بالزيادة والنقصان فيه بحسب  
الحسنة والبركة او المراد بالزيادة والنقصان في صحف الملائكة فانه  
قد ثبت فيها شيء ثم يجوز المدعي ان يقول ان موجب علمه واليه اشار  
بقوله يجوز المدعي ان يثبت وعنده ام الكتاب الثالث  
ان المصدر لكل شخص من الاجل انما هو الانفاس المدة لا الايام  
المحدودة ولا الاعوام المحدودة ولا خفا في ان اياما قد مر من  
الانفاس يزيد وينقص بالصحة والمرض والحضور والغيب فلا  
زيادة ولا نقصان في الاجل اصلا بل في زمانه من الايام مثلا اذا  
تورزب وعمره من جهة عدد الانفاس لا يتكرر ان يزيد زمانه  
انفاس يزيد على زمان انقاس عمره وبسبب صحته وحضوره ولا يخفى  
عليك ان هذا الجواب لا ينظم الزيادة والنقصان بحسب الطاعة  
والعصية والصدقة والصلة الرابع ان الاجل عبارة عن مجموع  
المدة من حين الولادة الى حين البعث فان امن واطاع او كفر  
وزيد من زمان مائة على زمان حيوة والازيد له من زمان حيوة على  
زمان مائة فلا زيادة ولا نقصان في الاجل اصلا ولفظ الاجل  
كما يطلق على ازمة الحياة كذلك يطلق على هذه المجموع  
ايضا وكذلك يطلق على مجموع مدة الحيوة من الولادة الى



الموت فان قيل صريح قوله نعم فنفى اجلا واجل مسمى عنده  
 على تقدير الاجل فكيف يصح نفي قلنا المراد بالاجل الاول منه  
 اجل الموت اي اخذ جزء الحياة وبالثاني اجل القيمة البعث  
 او المراد بالاول ما بين الخلق والموت وبالثاني ما بين البعث  
 والموت ونحن لا نكر تعدد بهذا المعنى وانما نكر تعدد بمدة  
 اخذ جزء الحياة او بمعنى الاتقاس المعدودة او بمعنى مجموع المدة  
 من الولادة الى البعث والاجل واحد على ما بيناه خلافا  
 للكعبية من المعتزلة من ان للمقتول اجلين احدهما القتل والاخر  
 الموت وانه لو لم يقتل لعاش الى الموت وان المقتول ليس  
 يميت عنده والفرق بينه وبين كثر المعتزلة ان الاكثرين  
 لا يقولون بتعدد الاجل بل يقولون ان الاجل هو الزمان  
 الذي علم اليه ان يموت فيه الا انه قد يتقدم الموت عليه سبب القتل  
 وان المقتول ميت لكن لا باجل بل قبل ويؤيد قول الكعبة  
 ما قاله البغلا سفة من ان للحبوان اجلا طبيعيا هو وقت موته  
 بانقضاء رطوبة البدنية وانقضاء حرارته العنصرية واجلا  
احتماليا بحسب الاوقات والامراض كالحرق والفرق والقتل  
والجلال رزق والحرام رزق هو في الاصل مصدر رزقه  
 يسبح به المرزوق وعرفه اكثر اصحابنا بكل ما ساقه الله الى الحق  
 فانتفع به فيدخل فيه رزق الانبياء والدواب وغيرهما ما كولا او لا  
 حلالا او حراما فان قيل لو كان الحرام رزقا فالجواز اكله فيقولون  
 كلوا مما رزقكم الله واللازم يا ضل قلنا الملازمة متنوعة ولا  
 دلالة في الآية على ذلك لان من ان كانت تبعية فلا امر  
 ظاهر لان معناه كلوا بعض ما رزقكم الله وهو الحلال وان

كانت

كانت ابتدائية فاللازم منه اباة اكل البعض ايضا لانه المنقضى  
 اذا اكل غيره وادخل على ما حل منه وقال بعضهم هو كل ما يربى  
 به الحيوان من الاغذية والاشربة لانه ورد بانه حال عن  
 الاضاقه الى الله تعالى مع انها معتبرة في مفهومه وبانه لا يتصور  
 الاتفاق من الرزق بهذا المعنى وقد قال ابيدع ومارزقناهم  
 ينتفون اجيب عنه بان اطلاق الرزق على المنقضى ممازكون  
 بعدد كونه رزقا قبل الاتفاق واما المعتزلة فنسوة تارة  
 بمملوك ياكل المالك فننقض بقوله نعم وما من دابة في الارض  
 الا على الله رزقها واخرى لا يمنع من الانتفاع به ورح يحض  
 بالجلال فيلزمه ان من اكل الحرام طول عمره فانه لم يربزه  
 اصلا وهو خلاف الاجماع وكل احد من الدواب انسانا  
 او غيره لقوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها  
 يستوفى رزق نفه اي ياكل ويشرب قيل ينتقض بحبوان  
 هناك قبل ان ياكل ويشرب شيئا اجيب بان المراد كل حيوان  
 يحتاج الى الرزق يستوفى رزق نفه ورد بانه ينتقض  
 بحبوان مات جوعا قيل ان يستوفى رزقه لانه يحتاج الى الرزق  
 ووقع بان المراد كل حيوان رزق نفه حلالا او حراما لحصول  
 الانتفاع بهما ولا يقدر احد ان ياكل رزق احد لان ما قدره  
 الله تعالى غذاء لشخص يجب ان يتناوله ويمتنع ان يتناوله  
 غيره ولا ان يخلص بغيره بالخذل عن القدر لا اخذه احمد والبرار  
 والحاكم ان النبي عليه السلام قال لا يبيع ضرر عن قدر فان قيل  
 فاجبه ما ذكره كتاب الكراهية من الفتا ورجل كان في بيته  
 فاخذته الزلزلة لا يكره له القرار الى الفضائل يستحب لغير النبي

احد من حديث معاوية بن جبل  
 والبرار من حديث ابي هريرة والحاكم  
 من حديث عائشة رضي الله عنها  
 لا يخفى ما فيه من التنازع  
 منه



عن الحائظ المائل اجيب عند بان وجهه نظره عند التامل في جوامع  
عزم بمن قال له انتم من قضا الله تع حين فتر عن الحائظ المائل  
وهو قوله عزم فزار ايضا من قضا الله تع ومنه قالوا الخذر  
لا ينفع من القدر بل يدفع البشر الى المقدر من الخيرة والشدة وقد قال  
الله تع ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة فان قيل اليس قوله تع  
قل لن ينفعكم الفرار ان فرستم من الموت او الفشل دلالة  
على ان الفرار لا يفتني شيئا اجيب بانه لا دلالة قبه على  
ذلك لان المعنى لن ينفعكم الفرار في رفع الامر من المذكورين  
بالكلية او لا يد لكل شخص من موت حنف انفس او قتل في وقت  
لكن لا لانه سبق به القدر لانه تابع للارادة التابعة للعلم  
التابع للمعلوم وهو المقدر فلا يكون علته له بل لانه مقتضى  
شرب الاسباب على المبدأ بحسب العادة الحارثة على وفق  
الحكمة فلا دلالة قبه على ان الفرار لا يفتني شيئا حتى شكل هذا  
بالنهر الوارد عن الفاء النفس بالتهلكة وبالاو الوارد في  
الحديث بالفرار عن المضار والمفسد هو الله تع لما روي انه وقع  
غلا في المدينة فاجتمع اهلها الى النبي عزم وقالوا اسدلتا  
يارسول الله فقال الله هو الله ولان من المتاع حق لصاحبه  
فكان اليه تقديره فلا ينبغي للامام ولا للتائب ان يتفرض  
لحقه بالنسبة الا اذا قدر ارباب الطعام في القيمة تعديا  
في لا يأس بالنسبة لجمعة اهل الجنة لان فيه صيانة حقوق  
المسلمين عن الضياع فصل لا يكاف الله العبد  
بما ليس في وسعه اعلم ان ما لا يطاق على ثلاث مراتب ما يستغ  
في نفسه كجرح الصديق وقيل الخافق وما يمكن في نفسه ولا يمكن

من العبد

من العبد عادة ككافي الاجسام وجل الجمل وما يمكن منه ايضا  
لكن يمتنع لتعلق علمه وارادته تع بعدم وقوعه كايما لا نحو  
الى لهيب فالاول لا يجوز ولا يقع به التكليف بالاتفاق وما  
قبل يجوز التكليف به مستند نحو اية لهيب وفاس على ما سياتي بيانه  
والثاني لا يقع بالاتفاق ويجوز عقلا عندنا وعند الاشرار  
لجواز ان يخلق الله تع قدرة في العبد على ذلك الفعل على خلاف  
العادة ولا يرد عليه الجا دلالة ليس محلا للقدرة والتكليف  
لعدم فهم الخطاب ومنعه المعنوية لكونه فنيا عندنا واختارة  
بعض اصحابنا قلنا لا يفتح بالنسبة اليه تع بل كل افعال حسنة فان  
قيل لو كان ذلك جائزا لما لم من فرض وقوعه محال لكنه يلزم وهو  
كذب الله تع في قوله التكليف الله تع نف الا وسعها قلنا لا لم ان كل  
ما يكون ممكنا في نفسه لا يلزم من فرض وقوعه محال وانما يلزم  
ذلك لو لم يعرض له الامتناع بالله وارادته او لوعرض له ذلك  
لجاز وارادته ان يكون لذوم المحال بنا وعلى الامتناع بالضر  
والحاصل ان الممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال بالنظر الى ذاته  
واما بالنظر الى امره ايد على نفسه فلا شيء انه لا يستلزم المحال وايضا  
ان ما ذكرتم لو صح لزوم ان لا يجوز تكليف مثل اية لهيب بالايمان لما  
اخبره الله تع عنهم انهم لا يؤمنون مع انه جائز بل واقع ولثالث  
يجوز ويقع بالاتفاق وانما النزاع فيها في كونها مما لا يطاق  
او مما يطاق فذهب الاشاعرة الى انها مما لا يطاق بالنظر الى  
امتناعها لتعلق علمه تع وارادته بعدم وقوعه او بالنظر  
الى اصلهم من ان القدرة الحادثة غير مؤثرة اصلا وغير  
سابقة على العقل بل معه والتكليف لا بد ان يكون مقدما على



على الفعل فلا قدرة عليه وقت التكليف به فيكون التكليف به  
تكليفا بما لا يطاق وذهب الماتريدية الى انها مما يطاق بالنظر  
الى امكانها من العبد في نفسه مع قطع النظر عن تعلق عليه نعم  
فقالوا التكليف بها تكليف بما يطاق او بنا على ما مر من ان  
عليه نعم لا يجعل شيئا متعلقا مما ممتنع اصلا لان العلم تابع  
للمعلوم والارادة تابعة للعلم التابع للمعلوم والصدق انما يرب  
على وجه علم والمعلوم فيما نحن فيه هو عدم الايمان باحتيارهم  
فكذلك المراد فلا امتناع في الايمان فان قيل الاستطاعة مع الفعل  
عندنا ايضا فلا قدرة حين التكليف فيكون التكليف بما  
لا يطاق قلنا المعنى في صحة التكليف هو القدرة بمعنى سلامة  
الاسباب والالات وهذه القدرة توجد قبل الفعل فيكون  
مقدورا له وقت التكليف به فان قيل نعم الا ان التكليف بدون  
القدرة الحقيقية التي هي مع الفعل ممتنع لامتناع الفعل بدونها  
فيكون التكليف بدون هذه القدرة تكليفا بما لا يطاق قلنا  
لان امتناع التكليف بدونها مع وجود القدرة الاولى قبل  
الفعل ولو لم يكن انتفاء هذه القدرة وقت التكليف ممنوع  
بناء على ان القدرة الحقيقية صالحة للصدقين عندنا حتى ان  
القدرة على الايمان هي بعينها القدرة على الكفر ايضا فالكافر  
قادر على الايمان قدرة حقيقية ولا يرد عليه لزوم كون القدرة  
لحقيقية قبل الفعل والمذهب انها مع الفعل اذ لا منافات  
بين كونها قبل الفعل بعينه وبين كونها مع الفعل بعينه اذ على ما  
سيظهر لك في بيان كونها مع الفعل والتكليف بايمان نحو  
اليه ليه ليس تكليفا بما لا يطاق لما ذكرناه من انه ممكن من العبد

في نفسه مع قطع النظر عن تعلق عليه نعم واراونه او بنا على ان  
تعلقها بشي لا يجعل طرفه الاخر ممتنعا فان قيل ان ابا لهب كلف  
بالايمان وهو تصديق النبي عزم في جميع ما علم محبته به ومن جملة  
انه لا يصدق فيما اتى به فقد كلف بان يصدق في ان لا يصدق  
وانه تكليف بالمال وذلك لان الشخص ان كان مصدقا للنبي عزم  
يكون عالما بتصديقه علما ضروريا فلا يمكنه التصديق بعدم  
تصديقه لانه يجد في باطنه خلافا وهو التصديق واذ كان الشخص  
بما مر علم في باطنه خلافا ذلك الامر محال ولان علمه بتصديقه  
يكون موجبا لتكذيبه في اختياره بانه لا يصدق والتكليف  
بما يوجب تكذيبه محال فكان التكليف به من المرتبة الاولى  
اعني جمع التقيضين او الضدين لان تكليفه بالايمان يستلزم  
التكليف بجمع التصديق وعدمه او بجمع التصديق والتكذيب  
اجيب بانه يجوز ان لا يخلق الله تعالى العلم بالعلم الا ليه ليه فلا يجد  
في باطنه خلافا ذلك الا ولا يستلزم التصديقه تكذيبه حتى يكون  
من المرتبة الاولى لانه يجوز ان يزعم بعد التصديق لعدم حصول  
العلم له بالتصديق مع حصول نفس التصديق لان كلاما من وجوب ان  
خلافا ما في باطنه واستلزام تصديقه تكذيبه مبني على حصول  
العلم بتصديقه فاذا لم يحصل العلم به لم يلزم شيئا منها فلا يكون  
تكليفا بالمال لزمه لكن يرد عليه ان خلق العلم بالعلم او ضرور  
لا يختلف عنه عادة فيكون من المرتبة الثانية وهو القدرة ان  
كان كافيا في الرد لكن يلزم ان يقع التكليف بالمرتبة الثانية  
وقد رآه لا يقع بالاتفاق ولهذا اجاب عنه بعض المحققين  
بان المال تصديقه بخصوصه انه لا يؤمن وهو انما يكلف به اذا



واوصل اليه ذلك الخبر بخصوصه وحصوله ممنوع واما قيل  
الوصول بالواجب عليه هو الايمان الاجمالي اذ الايمان هو التصديق  
اجمالي فيما علم اجمالا وتفصيلا فيما علم تفصيلا وقيل الوصول  
لا يجب عليه تفصيلا ولا احتمالا في الايمان الاجمالي وبعضهم يانه يجوز  
ان يكون الايمان في حقه هو التصديق بما عدا ذلك الخبر اقول  
في كل من الجوابين يجب اما في الاول فلانه انما يدفع الشبهة عن  
الوقوف لا عن الجواز لان وصول ذلك الخبر اليه ليس ممكن  
وان لم يقع والمعاذ بالممكن ممكن واما في الثاني فلانه يستلزم اخلافا  
حقيقة الايمان باختلاف الاشخاص والحال ان الايمان حقيقة  
واحدة لا يختلف باختلاف الاشخاص وصحة التكليف تعتمد  
على القدرة بمعنى سلامة الالات والاسباب لقوله تعالى والله اعلم  
الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا كسلامة اللسان  
عن الحرس واليد عن المشلل والبدن عن المرض على ما في التفسير  
وهو اي هذه القدرة توجد قبل الفعل ومعه وبعد لانها شرط محض  
لخلق الله تعالى القدرة الحقيقية العبد عند القصد بالعقل فلم يوجد فيها  
معنى العلية ولم يشترط المقارنة فان قيل ان القدرة صفة  
المكلف وسلامة الالات صفة الالات والاشياء فكيف يصح  
نفسها بما قلنا المراد سلامة الالات واسبابه فيكون صفة له  
لان المصدر المضاف الى المضاف اليه الشيء صفة لذلك الشيء كما  
ان المصدر المنعذر بحرف الجر صفة المجرور كما في قولهم الدلالة  
منهم المعنى من اللفظ فان الفهم فيه صفة اللفظ كالدلالة حتى  
صح نفسه هاهنا فان قيل سلمنا ان سلامة الالات وصف له لكنه  
وصف اضافي اي باعتبار متعلقه والقدرة وصف ذاتي له فلا

يقفه احدهما بالآخر قلنا لا ثم ان القدرة المذكورة وصف  
ذاتي له بل هو وصف اضافي وانما الوصف الذاتي هو القدرة  
الحقيقية وسبب ذاته نفسها وهي غير القدرة المذكورة ولفظ  
القدرة مشترك لفظي بينهما حاصله ان المكلف وصفا ا  
اصافيا يعبر عنه تارة تلتفظ بمحل وتارة تلتفظ بمفصل كسماه  
اسبابه ولا فرق بينهما الا بالاجمال والتفصيل فيصح نفسه  
احدهما بالآخر بخلاف القدرة الحقيقية وهي على ما في التسمية  
عوض بخلافه المتع في الحيوان يفعل بها الافعال الاختيارية  
وهي على الفعل وهو المراد بما في المواقف انها صفة تؤثر على  
وفق الارادة وبما في شرح المقاصد انها صفة بخلافه المتع  
عند قصد اكتساب الفعل بعد سلامة الالات والاشياء وقدرها  
في التعديل بجملة ما يتمكن به العبد من الفعل مع اختياره الخيرة  
وقال بعض المتأخرين وتلك الجملة هي المرادة بما في التسمية  
والمواقف وغيرها الا انهم غير واعين المركب باحسن اجزائه  
ومراد به تلك الجملة هي العلم والارادة والقدرة بمعنى الصفة  
المذكورة والقصد والايكاد على ما في الصافي لان الافعال  
الاجتبارية مبنية بعد سلامة الاسباب بهذه الامور  
الخمس فعند اجتماع هذه الامور بعد سلامة الاشياء يخلق الله تعالى  
الفعل معها اقول فيم بحث فانه يلزم منه اثبات ثلاث  
قدرة في العبد لكل فعل بمعنى سلامة الالات والاشياء وبمعنى الصفة  
المذكورة وبمعنى جملة ما يتمكن به العبد من الفعل والمذكورة في الكتب  
انها ثلثان والتحقيق انها عبارة عن الصفة المذكورة كما في  
المواقف والتسمية والامور المذكورة من العلم والارادة و



والقصد شرط التاثير تلك القدرة واصلاق صاحبها المتغير  
القدرة على تلك الجلة فجاز فان قيل سواء فست بما في التصفة  
او بما في التعديل ان القدرة الحادثة لا تاثير لها في الفعل اصل  
عند الاشهر واصحابه سور المقارنة المحضنة وعند المتأثرين  
لا تاثير لها في اصل الفعل وان كان لها مدخل في وصفه على ما  
سبق فكيف يصح تقيدها بانها على مؤثرة اجيب عنه بانه  
ليس المراد بالتاثير والعلته هو التاثير بالفعل بل بالقوة  
على ما صرح به الامد رحيم قال القدرة صفة وجودية من  
شأنها الابداد والاحداث بها على وجه يتصور فمن قامت  
هو به بالفعل بدلا عن الترك والتترك بدلا عن الفعل  
والقدرة الحادثة كذلك لكن لم تؤثر لوقوع متعلقها  
بقدره استدع لعموم قدرته تع فان قيل ان عموم القدرة  
لا يؤثر في عدم تاثير القدرة الحادثة فان تعلق القدرة  
بغير المقدرة المقدور العين لا اثر له في هذا العين قلنا فرض  
تعلق قدرتها بقدر معين كانت القدرتان متساويتين  
بالقياس اليه وكان تاثيرهما في طرفيه سواء فكون تاثيرا  
احدهما بافعا عن تاثير الاخر ووجه العكس ترجيح بلا مرجح  
قلنا ان تعلق القدرتين بمقدور معين لا يستلزم تساويهما  
لجواز ان يكون احد القادرين اقدر عليه من الاخر مع شاكهما  
في كون ذلك العين مقدور لها فان اختلاف مراتب  
القدرة بحسب الشدة جائز فانها مع الفعل أي تحدث وقت  
حدوث الفعل وتعلق به في هذا الوقت لا قبل خلافا  
لاكثر المعتزلة فانهم قالوا انها قبل العقل بوجوه الاول

انها لو لم يكن قبل لما كان الكافر مكلفا بالايمان لان تكليف  
العاجز محال واللازم باطل فاللزم مشقة قلنا او لا لا سلم  
الملازمة بناء على اصل الاشهر من جواز وقوع التكليف  
بلا يطاق عنده وثانيا ان صحة التكليف تعتمد على القدرة  
بمعنى سلامة الالات وهو قبل لا على القدرة الحقيقية ولو سلم  
ذلك لكن لا سلم انتفائها وقت التكليف بالايمان بناء  
على ما روي عن ابي حنيفة واصحابه ان القدرة الحقيقية صالحة له  
المضمر من حتى ان القدرة المصروفة الى الكفر بعينها يصلح للايمان  
يدل الكفر فتلك الصلاحية يصح التكليف فالكافر حال كونه  
قادر على الايمان قدرة حقيقية ومكلف بها فان قيل ففعل هذا  
يلزم ان يكون القدرة الحقيقية قبل الفعل وهو لم يدعى المضم  
اجيب بان كونها قبل الفعل بمعنى صحة تعلقها به بدل ضده  
اي لو لم تعلق بضده لصح تعلقها به لاينا في كونها مع الفعل  
بمعنى انها توجد وقت حدوث الفعل وتعلق به في ذلك  
الوقت تعلق الكسب المكسوب فان قيل ففعل هذا يكون الحار  
مع الفعل هو تعلق القدرة به لانفسها حاو له قبل والنزاع  
في كون تلك القدرة نفسها مع الفعل لا في تعلقها فلنا نعم  
الا ان القدرة من حيث تعلقها باحد الضدين غيرهما من  
حيث تعلقها بالضد الاخر فهي وان كانت حاو له قبل الفعل  
من حيث ذاتها لكنها حاوثة معه من حيث تعلقها به والحاصل  
ان المعايير الاعتبارية كافية فان قيل كيف يصح تعلقها  
بالايمان يدل الكفر لو لم تعلق به مع انها لم توجد ابتداء الوقت  
حدوث الكفر وتعلق به في ذلك الوقت لا قبل حتى يصح



تعلقها بالايان يدل الكفر قلنا انها وان لم توجد الا وقت حدوث  
الكفر وتعلق به في ذلك الوقت الا انه لم يجب بها لكونها اختياريا  
داخلتها فاذا لم يجب يصح تعلقها بالايان يدل الكفر فان قيل  
ان المعلول يجب وجوده عند تمام علته والفرض ان القدرة  
الحقيقية مع الشرائط ناشئة عنها كافية في وجود الفعل قلنا ان  
الوجوب الحاصل عندها هو الوجوب الحاصل عندها هو الوجوب  
بالاختيار وهو لا يقتضي الوجوب بالضرورة فيمكن التحلف عنها  
الثاني ان القدرة وكونها مع الفعل متناهيان لان القدرة يلزمها  
كونها محتاجة اليها الاخراج الفعل الى الوجود وكونها مع الفعل  
يلزم ان يتنهي عنها لان حال وجود الفعل صار الفعل موجودا  
فلا حاجة اليها وتنافي اللوازم يستلزم ان لا يكون مع الفعل  
قلنا ان الفعل حال وجوده محتاج الى القدرة وما يتوهم من  
لزوم ايجاد الموجود مجنوبا ان المحال ايجاد الموجود بياجها  
غير هذا الايجاد وهو غير لازم منها بل اللازم منها ايجاد الموجود  
بهذا الايجاد وهذا غير محال الثالث انها لو لم يكن قبله لم يلزم  
اما قدم العالم او حدوث قدرة الله ضرورة عدم انفكاك  
احدهما عن الاخر قلنا كلاهما في القدرة الحادثة اعني قدرة  
العبد ولم تدع ان القدرة مطلقا حادثة او قديمة مقارنة  
للفعل حتى يرد عليه ما ذكرتم بل قدرة الله تعالى قديمة ولهاتعلقا  
حادثة للافعال الصادرة عنها فيوجد وقت حدوثها ولنا  
وجهان الاول انها عرض والعرض لا يبين زمانين فلو كانت  
قبل الفعل لا تقدمت وقت وجود الفعل فيلزم وجود المقدور  
بدون القدرة والمعلول بدون العلة وهو محال الثاني انها لو كانت

قبل كان الفعل قبل زمان وقوعه مقدورا فيلزم ان يكون و  
وقوعه قبله ممكنا لكنه محال لانه يلزم من فرض وقوعه قبل ان يكون  
الفعل موجودا ومعدوما معا لانه مقدور قبل وقوعه وان لا  
يكون الحالة التي فرضناها سابقة على الفعل سابقة عليه بل  
مقارنته له واعتراض على كل من الوجهين اما على الاول فبالتفويض  
بقدره الله تعالى ولا قلنا لان كونها عرضا لان العرض يغاير الموقوف  
وصفات الله تعالى ليست كذلك وبالجواب الثاني باننا لان العرض  
لا يبين زمانين بل هو باقية على ما ذهب اليه الشيخ الماتريدي  
على ما تقدم ولو سلم ذلك فالجواب هو وجود المعلول بدون ان يكون  
على اصلا وهو ليس بلازم منها بل اللازم وجوده بدون مقارنته  
العلية بل مع سبقها واستحالة ذلك ممنوع ولو سلم فيجوز ان يحدث  
قبل ويستمر الى زمان حدوث الفعل بتجدد الامثال قلنا ان و  
جود الفعل اما بالقدرة الزائلة فيعود المحذور والحاصلة  
في زمان الفعل وهو المطلوب وهو مقارنته القدرة المتعلقة  
بالفعل للفعل سواء كان لها مثل سابق او لا وتقع وجود  
المثل سابق غير داخل في المدعى لان مدعا ان القدرة المتعلقة  
بالفعل لا بد ان يوجد وقت حدوث الفعل وتعلق به في ذلك  
الوقت لا قبله سواء سبق المثل او لا ومدعى المعتزلة ان تلك  
القدرة لا بد ان يكون قبل الفعل ثم اختلفوا في بقائها وقت  
وجود الفعل فمنهم من اوجب بقاؤها ومنهم من لم يوجب  
على ما في المواقف فان قيل قال في المواقف ايضا قال الاشرار  
واصحاب القدرة الحادثة مع الفعل ولا توجد قبله وهذا صريح في  
مضي سبق المثل المتجدد عند اهل السنة قلنا ممنوع لجواز ان يراه



ان القدرة المتعلقة بالفعل لا توجد قبل المطلقا ومن معاشرة  
اهل السنة لا تنكر ان القدرة المتعلقة بوجود الفعل لا توجد  
قبل وبهذا ظهر ضعف ما قال بعض المتأخرين ان مدعى الثغر  
واصحاه نفى المثل السابق على القدرة المقارنة للفعل ومدعى  
المقترنة لا يجوز المثل السابق عليها واما على الثاني فبالنقص  
بقدره اندفع اولنا لا يلزم من وجود القدرة القديمة قبل  
الفعل وجود تعلقها قبل ايضا فيجوز ان يكون تعلقها مع الفعل  
ومقدورية الفعل دائمة على تعلقها فان فعل هذا يجوز ان  
يكون القدرة الحادثة قبل الفعل وتعلقها مع الفعل كالقدرة  
القديمة قلنا هذا لا يرد على القائلين بعدم بقاء الاعراض  
وبهم الاشاعة وجواب القائلين ببقائها وبهم الماتريدية  
ان الاصل عدم تاخر تعلق القدرة عنها وانما تاخر في القدرة  
القديمة ضرورة انه لو لم يتاخر عنها لزم حدوث القدرة القديمة  
او قدم الحادث بخلاف القدرة الحادثة فانها لو تعلققت وقت  
وجودها لا بعد ها لم يلزم شيء من المحذورين فلم يجوز تاخر تعلقها  
عنها ففي على الاصل قلوا كانت قبل الفعل لزم ان يكون  
الفعل مقدورا قبل وقته لوجود تعلقها معها لكنه غير مقدور  
قبل وقته ثم نقول ان القول بكون القدرة قبل الفعل و  
تعلقها معه لا يتمشى على اصل المقترنة اصل لان اصلهم  
ان القدرة وتعلقها معا قبل الفعل ويستحيل تعلقها بالفعل  
وقت حدوثه ولو كانت باقية وقت حدوث الفعل لان  
القائلين ببقائها منهم وقت حدوث الفعل فانهم لا يمتنع  
تعلقها به وقت حدوث بل انما يتعلقها قبل على ما في شرح الموقف

وبالحمل

وبالحمل ثانيا وتخصيفه منع قوله ان وقوع الفعل في زمان قبل  
زمان وقوعه محال وصاحبه انه ان اراد به وقوعه في زمان بشرط  
كونه قبل زمان وقوعه فسلم انه محال للاستلزامه المحالين المذكورين  
لكن هذا المحال لم يلزم من وجود الفعل في ذلك الزمان المتقدم  
وحده حتى يلزم امتناعه منه بل منه ومن فرض كون ذلك الزمان  
قبل الفعل مقارنا لعدم مكان المحال هو هذا المجموع دون وجود  
الفعل في ذلك الزمان وحده بل هو ممكن في نفسه فطحا فلا ينصف  
بالامتناع الدائري اصلا بل امتناع بالغير وذلك لا ينافي تعلق  
القدرة به قبل حدوثه وان اراد به ان وقوعه في زمان وقوعه  
بدون اشتراط كونه قبل محال ممنوع لانه يمكن ان يتناول عن ذلك  
المتقدم وصف كونه قبل زمان وقوع الفعل ويحصل بدله وصف  
كونه زمان وقوع الفعل وانه ليس محال ولا يستلزم شيئا من المحال  
فيجوز تعلق القدرة به قبل حدوثه على هذا الوجه ايضا ونظير  
هذا كما يقال فعود ربه محال بشرط قيامه لاستلزامه كونه قائما  
وقاعدا معا وليس محال في زمان قيامه فيمكن ان بعدم القيام  
ويوجد بدله القعود قلنا على اي وجه كان تعلق القدرة بالفعل  
في زمان قبل زمان وقوعه محال للاستلزامه تخلف المعلول عن علته  
التامة لان المراد بالقدرة هنا هي الحقيقية فبما هي جزء من الزمان  
وجدت تلك القدرة وتعلقت بالمعلول يوجد هو متبعية اليه لا امتناع  
التخلف فلو تعلققت قبل زمان وقوعه لزم التخلف اذ لا وقوع  
له في ذلك الجزء بالفعل وكون وقوع الفعل ممكنا في نفسه قبل  
زمان وقوعه لا يجرى نفعا بل جميع الممكنات كذلك وانما تاخر  
وجوده الى جزء معين من الزمان لعدم تمام علته ففي اخره نت



وجوه لا قبل ولا بعده وهي اى القدرة الحقيقية الحادثة التي  
كانت مع الفعل صالحة للضدين على البديل على ما روي عن  
ابن ح حيث قال في نسخ الفقه الاسط الاستطاعة التي يعمل بها  
العبد المعصية هي بعينها تصلح لان يعمل بها الطاعة يدل ذلك  
المعصية واختياره وجمهور الماتريدية والمعتزلة ومع صلواتها  
للضدين على البديل انه لا يجب وجودا صديهما عند حاله حول الا  
لاختيار فيها على ما سبق فيمكن ان يخلف عنه وتعلق بالضم  
الاخر بوجه وقال الاشعر واصحابه ان القدرة الحادثة لا تصلح  
للضدين ولا تتعلق بمقدورين متصدين او متماثلين لا معا  
ولا بد لابل انما تتعلق بمقدور واحد واستدلوا بان ما تجده عند  
حدوث احد المقدورين منا مفاير لما تجده عند حدوث الاخر  
وبانها لو كانت صالحة للضدين لزم اجتماعها في الوجود لوجوب  
مقارنتها بتلك القدرة المتعلقة بهما لما مر منها مع الفعل ولزم  
ايضا قدرة العصية في الكافر والخذلان في المؤمن واللازم باطل  
والجواب عن الاول ان الواجد ان لا يكون صحي على غيره وعن الاخيرين  
انه انما يلزم ذلك ان لو وجب الفعل عند هالكين القدرة الحادثة  
لا يجب الفعل عند حال الاتفاق لدخول الاختيار فيها والوجوب  
بالاختيار لا يمنع امكان التحلف عنها وقال الامام الرازي القدرة  
تعلق على القدرة الحيوانية التي هي مبدأ الافعال المختلفة ولا شك  
ان نسبتها الى الضدين سواء وانما قبل الفعل وتعلق على القوة  
المستجيبة لشرط التائيد كلها ولا شك انما لا تتعلق بالضدين  
معابل في النسبة الى مقتدر غيرهما بالنسبة الى مقتدر اخر لا اختلاف  
الشرط ولعل الاشعر القائل يكون القدرة مع الفعل وانما

لا تصح للضدين اراد المعنى الثاني والمعنى الثاني القائل بكونها  
قبل الفعل وانما تصلح للضدين اراد المعنى الاول انتهى فعمل هذا  
يكون النزاع لفظيا ومنه بحث اما اول فلان القائلين  
بتعلقها بالضدين انما يقولون بتعلقها بهما يدلا لا معا ولا غير  
واصحابه ينكران تعلقها بهما مطلقا فلا ينبغي ذكر قوله معا واما  
ثانيا فلان القدرة الحادثة ليست مؤثرة عند الاشعر اصلا  
فكيف يصح ان يقال انهم ارادوا بالقدرة القدرة المستجيبة  
لشرط التائيد الا ان يقال المراد بالتائيد ما يسمي **فصل**  
في ارسال الرسل جميع رسول من الرسل بمعنى السفارة بين  
الدول وبين عباد الله يبرز بها عليهم وشبههم فيما فترت عنه  
عقولهم من مصالح الدين والدنيا مثلا يكون للناس على الله  
حتى بعد الرسل ونوافك بعثة الله تعالى الى الخلق لتبليغ الاحكام  
وقد يشترط فيه الكتاب حكمه اى مصلحي وعاقبة حميدة وفيه  
اشارة الى ما قاله الماتريدية من ان ارسال الرسل واجب عليه تعالى  
تفضلا بالنظر الى الحكمة لا بالنظر الى ذاته كما قاله المعتزلة بناء على  
اصلهم ان الاصلح واجب على الله تعالى وقالت الاشاعرة انه ليس  
بواجب اصلا بل يمكن سنو طر فاه عنده واقتضت الفلاسفة  
فرقتين فرقة تشكك في النبوة مستدلين بان الله البعثت يتوقف  
على علم المبعوث بان البيعة له هو الله تعالى لا غيره ولا سبيل الى  
ذلك لجواز ان يكون البيعة له غيره من الجن مثلا والجواب  
عنه يوجه بين احدهما انه يجوز ان ينصب دليل من البيعة يعلم  
بذلك الدليل ان البيعة له هو الله تعالى لا غيره ذلك بان يظهر له  
معجزات ليس مثلها شان مخلوق وثانيهما انه يجوز ان يخلق له علم



ضروري بان الباعث له هو الله تعالى وفرقه بثبوت النبوة لكن على وجه  
مخالفة لطريق اهل الحق لم يخرجوا به عن الكفر فانهم يرون ان  
النبوة لازمة في حفظ نظام العالم المؤدرا الى صلاح نوع الانسان  
لكونها سببا للخير في العالم المستحيل تركه في الحكمة والعناية الالهية  
ويرون انها يكتفي وينكرون صدور البعثة عن البارئ بالاحتيا  
لانكارهم كونه نوع مختارا وكونها بنزول الملك بالوحي وقد  
ارسل الله رسلا من البشر قبل كلهم من العجم الاثني عشر محمد وسليمان  
وهود وصالح وشعيب فانهم من العرب وغيرهم على قسمين  
سرايين نوح ولوط وابراهيم ويونس وقسم عبارة وهم  
بنو اسرائيل وكان الوحي مناما لا اولوا العزم محمد وابراهيم  
وموسى وعيسى ونوح على ما عند ابن عطاء فانه اوحى اليهم  
نوما ويقظة وعند صاحب الكشاف داود وايوب ويعقوب  
ويوسف وسحق من اولوا العزم فصار عشرة وجعل السواك  
لسميعة والياس من اولوا العزم ايضا فصار اثني عشر والذي  
ظهر من كلام البيضاوري ان معنى اولوا العزم من الشرايع كسيرة  
مبشرين لاهل الايمان بالجنة والثواب منذرين لاهل الكفر  
بالنار والعقاب مبشرين للناس ما يحتاجون اليه في الدين  
والدنيا مما لا يستقل الفعل بعرفته كالزوجة والمعاد اليها مثلا  
وايدهم الله بالهجمات جمع معجزة وهو او نظير خلاف العادة  
على يد من اود على النبوة عند تحذير المنكرين على وجه معجزهم عن الاتيان  
بمثل ويكون موافقا لدعواه لا مكذبا له ويكون مقارنا لدعواه  
لا منقضا عليه لان المقصود منه تصديقه والتصديق قبل الدعور  
لا يتصور حتى لو قال معجزة ما قد ظهر على يد من قبل لا يدل على صدقه

ويطالب

ويطالب به بعده فلو عجز عنه كان كاذبا واما نحو كلام عيسى عم  
في المهدوت قط الجح عليه من النحل البايست وشق بطن نبينا محمد عم  
وعن قلبه واطلال الغمام ونسيم الحجر والمد عليه فانما هي كرامات  
وارهاص للنبوة لا معجزة واختلافوا في نبوة الصفي قبل يجوز  
والبلوغ ليس شرط للنبوة بدليل ان عيسى عم ويحيى عم ارسل  
حيين لقوله عيسى عم وجعلني نبيا وقوله في يحيى واتناه  
الحكم صبيها ولانه لا يتنع من القادر المختار ان يخلق في الطفل  
ما هو من شرط النبوة من كمال الفعل وغيبه فعلى هذا ما صدر  
عنهم معجزة لا ارهاص والاكثر على ان الصفي لا يكون نبيا وان جاز  
عقلا لان كمال العقل عادة بالبلوغ ولو قول عيسى عم وجعلني  
نبيا فكقول نبينا عم كنت نبيا وادم بين الماد وانطقت و  
وقوله في يحيى واتناه الحكم اخبارا عاياتا واما لقوا عن  
دعواه فاما ان يكون اخره نبيا ان يبعدا ومثل فيكون والاعلى  
الصدق واما نبيا ان طويل مثل ان يقول معجزة ان يحصل كذا  
بعد شهر تحصيل فانفقوا على انه معجزة لكنهم اختلفوا في وجه  
دلالة على النبوة فقبل اخباره عن الغيب فيكون المعجزة مقارنا  
للدعور حصول الموعد به فيكون المعجزة متاخرا عن الدعور  
باعتبار كونه معجزة او الاول اصح اولهم ادم عم لقوله في  
يا ادم اسكن انت وزوجك الجنة ولا تغيا هذه الشجرة  
وما قبل انه امر ونهى قبل البعثة لانه كان في الجنة ولا انه ثم حتى  
يكون نبيا لها فضعيف لانه لم يكن في زمانه نبيا اخر فيكون ذلك  
الخطاب بالوحي اليه وهو كيف انه وبه ورد السنة والاجماع  
فانكار نبوته كفر واخرهم محمد عم لما تواتر انه ادعى النبوة واطهر



المعجزة كاشفاً في الغم وكلام الجاد والجوان وغيرهما واما  
القرآن المعجز عن ايها اقصر سورة من سورة مع كمال بلاغة  
المنكرين فان قبل فذورة في السن نزول عيسى عم بعد نبيا  
فكيف يكون اخرهم قلنا نزول ليس لنصب شرع جديد بل لانه  
خليفة لنبينا عم يعمل بشريعة فان قبل قد ثبت انه يرفع الجزية  
ويكسر الصليب واما يدعوا بالاسلام او السيف قلنا رفع الجزية  
وكسر الصليب من شريعتنا ايضا لان اخذ الجزية والهدايا الصليب  
بنزول عيسى عم وبعد النزل الحكم هو الرفع والكسر ثم لا يصح  
ان عيسى عم بعد النزل يصل مع الناس ويؤمهم ويفتد رب  
المهدر لانه افضل قامة اوله وقبل بالعكس وقبل يوم عيسى عم  
اولا اظهرها رايانه الامام الاعظم ثم يقتد بالمهدر في بقية الصلوة  
المبعوث نبيا على رأس أربعين سنة لما رواه الترمذي عن  
مالك عن ربيعة عن انس بن مالك ان الدنع بعث محمد اعم على  
رأس أربعين سنة قاقام بكة عشر سنين وبالمدينة عشر سنين  
وقال بعضهم انه عم بعث على رأس ثلاث واربعين سنة وقال في  
جامع الاصول وهذا هو الصحيح عند اهل العلم بالاشع والتاريخ  
واستدلوا عليه بما روي عن ابن عباس وسعيد بن المسيب انه عم  
بعث على رأس ثلاث واربعين واجيب بوجهين احدهما ان  
هذه رواية شاذة فلا يعارض الاول وثانيهما حل الرواية  
الاولى على بعثة النبوة والرواية على بعثة الرسالة فان النبي عم  
بعث بالنبوة على رأس أربعين سنة فجاء جبرائيل باقرا باسم ربك  
وهو يقارحوا ثم فتحة الوحى ثلاث سنين على ما جزم به ابن السخري  
فقرن نبوته اسرافيل عم ثلاث سنين وعلى بعض الكلبة ولم

ينزل عليه

ينزل عليه القرآن على ان اسرافيل عم فلما مضت ثلاث سنين  
ينزل جبرائيل عم بيا ايها المدة ثم فانه زعم انزل على القرآن  
عشرين سنة فكان زمان نبوته مقدما على رسالته ولا حصر لهم  
لقوله تبع ومنهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص وارور  
انهم مائة الف واربعة وعشرون الفا قبل ان ليس يصح وقبل  
انه حجة احاد لا يفيده القطع كلهم كانوا مبغضين لما ابوا به عن الدنع  
امين عن الخيانة صادقين في اقوالهم والا يبطل دلالة  
المعجزة على صدقهم معصومين في افعالهم اعلم انهم اجمعوا  
على وجوب عصمتهم عن نكاح الكذب فيما دلت المعجزة على صدقهم  
فيه كدعور الرسالة وسائر الامور التبليغية اذ لو جاز عليهم  
الكذب في هذه الامور لبطل دلالة المعجزة وهو باطل في جواز صدوره  
عنهم سهوا وتبانا خلافا منعه الاستناد واكثر من احتمال دلالة  
المعجزة على صدقهم فيها وجوزة القاضي الباقلاني بناء على ان  
المعجزة انما دلت على صدقهم فيما هم متذكرون ايعامدون  
اليه واما ما كان من النسيان وقلبات اللسان فلا دلالة لها على  
صدقهم فيها فلا يلزم من الكذب فيها نقض دلالتها واما غير  
الكذب من الكفر وعينه من المعاصي فمهم معصومون عن الكفر  
بالاجماع قبل النبوة وبعدها الا عند فرقة من الخوارج والشيعة  
فانهم جوزوا اظهار الكفر تقيد عند خوف الهلاك وذلك  
باطل لا فضائلا الا خفا الدعوة الكلية اذا اول الوقت بالنبوة  
وقت الدعوة واما غية الكفر من المعاصي فاما كبائر واصغائر  
اما صدور الكبائر عند اخفاة الجمهور وغير الخشونة سمعا وباجماع  
الامة قبل ظهور المخالفين ومنعه المعنة له عقلا بان صدور



الكبار ثم عدا عنهم بوجوب سقوط هيتهم في القلوب والخطايا  
 رتبهم في اعين الناس فيؤدروا النفرة عنهم واما صدورها  
 سهوا او حطافا في التناول مجورة الاكثر ون والمختار عدم جواره  
 واما صدور الصفات عدا فيجوز له الجمهور غير الحيان واما سهوا فهو جاز  
 باتفاق الاكثر من بشرط ان ينيها عليه فيثبتوا عنه الا الصفات  
 الحسنة كسنة حية اولفة فانها لا تجوز اصلا لا بعد ولا سهوا  
 لا فضاة الى دنائتهم المفضية الى النفرة عنهم هذا كله بعد الوحي  
 واما قبل فقال اكثر اصحابنا وبعض المعتزلة لا يمتنع صدور الكبرة  
 ولا الصفة عنهم اذ لا دلالة للعبرة عليه ولا سبيل للعقل اليه  
 ولا دليل سمع عليه وقال بعض اصحابنا واكثر المعتزلة والحق من  
 ما يوجب النفرة عنهم ولو قيل الوحي كعم الامم ومجوز الاء  
 والصفاء الحسنة ولذا قال الامام الرازي ان ابا الانبياء عم  
 ما كانوا كفارا لانه يوجب النفرة عنهم واعترض عليه بآر زبانه  
 والد ابراهيم عم وكان كافرا وجبب لانه انه ابوه بل علم  
 ولو سلم انه ابوه على ما هو ظاهر نص القرآن ولا سلم انه مات على  
 الكفر وروا الامام انهم ماتوا على الكفر ولا يخفى عليك ان  
 هذا الجواب مبني على ان كفر الاء يوجب النفرة والتحقيق انه  
 ليس مما يوجب النفرة لانه تدبر على دينه فلا يكون مقفيا  
 الى النفرة كيف وقد تكلموا في ابور شيئا عم رور الطبر و ابو  
 حفص وغيرهما يسندهم عن عائشة ان النبي عم قال احب الي  
 امي فامنت بهم زوها وقال السهيلي ان زائدة مجاهيل  
 وقال ابن كثير انه حديث منكرد وسنده مجهول وقال ابن  
 دحيته هذا الحديث الموضوع يردده القرآن والاجماع وقد

جزم بعض العلماء بان ابور النبي عم ناجيان وليس في النار تمكين  
 بالحديث المذكور وتعقبه بعضهم بان الايمان بعد الموت لا ينفع  
 اصلا واجاب عنه القرطبي في التذكرة بان فضائله عم وخصايصه  
 لم ينزل مثالا وتتابع الى حين مماته فيكون هذا من خصايصه ايضا  
 وليس احياؤها واما انها متمتع عقلا ولا شيء فيكون ر  
 ذلك زيادة في كرامته وقد تك القائلون بنجائهما بايمانها  
 مانا قبل البعث في زمن الفترة ولا تغريب قبلها بقوله تعالى  
 وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وهذا منك خاص للأنور  
 وقد تقدم تفصيله وقال بعض العلماء الاول كفت اللك عن هذه  
 المسئلة هذا فافو كان كفر الاء بوجوب النفرة لما شكلوا فيه  
 بل يكفون بنجائهما وايمانها ثم اعلم ان الراجح عندنا هو القول  
 الاخبر اعني كفت اللك لان النزاع هنا ليس في جوار احياها  
 وايمانها بل في وقوعها بالفعل ولا دليل على وقوعها اذ لا ساع  
 للعقل في وقوعها بل لا بد منه من الخير الصادق لانه من المدلولات  
 السمعية البقية ولم يوجد ذلك لان ما رور في هذا الباب لم  
 يقد شيئا من العلم لانه مجروح عند ارباب الجرح كما عرفت  
 اذا عرفت هذا فاعلم ان ما نقل في الانبياء عم مما يشكره  
 مما يشكره بهم ويكونه معصيته فما نقل بطريق الاحاد محدود  
 وما كان بطريق التواتر فادام له محل اخر تحمله عليه وما لم يجد له  
 محل تحمله على ما قبل النبوة او من قبل ترك الاول او من صفات  
 صدرت سهوا ولا يباينها سمية ذنبا كما في قوله تعالى يغفر لك  
 الله ما تقدم من ذنبك ولا الاستغفار ولا الا اعترف بكونه  
 ظاهرا كما في قصة ادم عم لجواز كل من الشهية والاستغفار ولا اعترف

ار احيا وها واما انها مس

لا من المدلولات العقلية التي يستدل  
 عليها بالدليل العقلية

ار في حقهم واشانهم



عظم ما صدر عنهم بالنسبة اليهم لان حشرات الابرار شيئا المقربين  
ثم الجهور على ان لا نبوة للتأ قال القاصي ذكرها الاجماع على  
عدم نبوة التث لكن نقل عن الاشعر نبوة ستة منهم هو وساره  
وام موسي وهاجر وآسية وريم وقال القس طيبي الصوحان وريم نبوة  
وسد ثمة ملائكة وهم رسل الله تعالى الانبياء وهم اجام لطيفة  
لورانية عادية على التشكلات يا شكل محام مختلفة كاملة في العلم  
والقدرة على الافعال الشاقة الرسل برونهم كذلك كمل في الجن  
فانهم اجام لطيفة هوانية تشكل يا شكل مختلفة ايضا منهم المؤمن  
ومنها الكافر كذا قيل وفيه نظر لانه ثبت نصا ان بطرس الابن الشيطان  
كان من الجن وقد قال الله خلقته من نار والشياطين اجام لطيفة  
نارية ثمانية الف والناس في الفاذ واجنة منه وملائكة  
ورباع وليس المراد الحصر لما رورانه عليه السلام رار جبرائيل عم ليلة  
المعراج ولست مائة جناح لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون  
ما يؤمرون ولا استكبرون عن عبادة ولا يستخرون سيجون  
الليل والنهار لا يفترون ولا خفا في ان هذه العوالم بقيد  
الظن المعينة وما يقال انه لا عتبة بالظن في الاعتقاد يا مان  
اريدانه يحصل منه الاعتقاد الجازم فلا نزاع وان ازيد به انه  
لا يحصل منه علته الظن بذلك الحكم فظاهرا لم يطلان والظن  
الغالب يكفي في اعتقاد عصمتهم وما صدر عنهم في قصة خلق آدم  
عوم من قولهم الخجل فيها من يقيد فيها ويسفك الدماء لم يكن على  
سبيل الاعتراض على الله تعالى وحلقه حتى يكون معصية بل على  
سبيل عرض الشبهة لدفعها واستكشافها ونسبة الافاد  
والسكك الا اوم عم ليس على سبيل الغيبة له بل لما ذكرناه لان الغيبة

لا يتصور

لا يتصور في حق من لم يوجد بعد ادم لم يخلق في ذلك الوقت وقولهم  
وتحن نبيك لك ليس على سبيل التثنية واظهار العجب بل التثنية  
تقرير سببهم واما ابليس فالاكثر على انه ليس من الملائكة بل  
كان من الجن يشاء بين الملائكة وكان معمورا بينهم فنفق عن امر به  
على ما دل عليه قوله تعالى الا ابليس كان من الجن فان قيل كيف يصح الاستثنا  
في قوله تعالى واذا قلنا للملائكة اسجدوا لادم فسجدوا الا ابليس قلنا  
لما نشأ بينهم والتصف بصفاتهم في باب السعادة وممورا  
بينهم في الاثمة غلب صفة عبادة وملكيت على صفة جنية  
فقد من الملائكة فاشتبه منهم او غلب جنس الملائكة عليه تغليب  
الكثرة الافراد على فرد من غير هذا الجنس معمور بينهم بالان يطلق  
اسم ذلك الجنس على الجميع وعلى التقديرين من التغليب يصح  
الاستثنا في يكون الامر بالسجدة في الآية لجماعة فيهم ابليس  
فتبنا ولا اوفرت رب لزوم الفسق مخالفة امر به هذا على  
تقدير كون الاستثنا متصلا كما هو الاصل في الاستثناء  
واما جعل منقطع كما جوره صاحب الكشاف فلا حاجة الى  
هذا الحواب واما ما اشتهر من قصة عاروت وماردت  
ففيه معقول بل الحق انها مكان لم يصدر عنها كبيرة اصلا و  
تغذيهما على وجه المعاتبة كما يعاتب الانبياء على الذل  
والسهو وكانا يقطان الناس ويعلمان السوء ويقولان انما نحن  
فتنة فلا تكفروا ولا كفر في تعليم السوء وعلمه بل في اعتقاده وفي ذكر  
ابن شجرة ان السبب في انزلها ان السوء قد شفي في ذلك الزمان  
واشتغل الناس به واشتبطوا امور غريبة وكثرة دعوى النبوة  
فبعث الله مبعوثين الملكين يبعثان الناس ارباب السوء حتى يتكفروا



من معارضة السحرة الكفرة وقيل انهما رجلان سميا ملكين  
 لصلاحيهما ويؤيده قوله ملكين بكسر اللام ولا يوصفون  
 بذكورة والا فواله اذ لم يرد به نقل ولا اول عليه عقل فيجب نفية  
 ونبينا افضل من الكل من الملائكة والانس والجن ارمز كل فرد  
 منهم ومن المجموع من حيث المجموع على ما صرح به بعض حواشي  
 النسخا وعند تفسير قوله تعالى تلك الرسل فضلنا بعضهم  
 على بعض وبديل عليه قولهم نبينا افضل من الكل ومن جميع مخلوقاته  
 فان الفضل عليه المجرور بمن هو المجموع من حيث المجموع على ما صرح  
 به الزمخشري وان لفظ الجميع المضاف الى معرفة يفيد الاشراق الشاملة  
 قال في شرح المواهب محمد ان هذه المسئلة وقعت في زمن القرنين  
 عبد السلام فافتن فيها بانه عزم كان افضل من كل واحد منهم  
 لانه افضل من جميعهم فمالى جماعة على بكفره وقد منا الجواب  
 عنه في الدنيا انه هذا في تفضيل نبينا عزم وهل يجب تفضيل  
 بعضهم على بعض على التعيين غير نبينا فحق البيضاور ان  
 قوله تعالى تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض دليل على ان  
 الانبياء متفاوتة الاقدام وانه يجوز تفضيل بعضهم على بعض  
 لكن بقاطع لان اعتبار النظم فيما يتعلق بالعمل انتهى واعتراض  
 عليه بان دلالة هذه الآية على جواز تفضيل بعضهم على بعض  
 مستلزم لكن دلالتها على ان التفصيل ينبوع ان يكون بقاطع  
 ممنوع وما ذكره بقوله لان اعتبار النظم فيما يتعلق بالعمل  
 لا يثبت دلالة الالة على ذلك وهل يثبت ان التفصيل يجب  
 ان يكون بقاطع قبل الا يثبت ايضا لان عدم اعتبار النظم فيما يتعلق  
 بالاصول والعقائد معناه انه لا يكفي النظم في سقوط ما وحت اعتقاده

عن الذمة وليس تفضيل بعض على بعض على التعيين مستلزما  
 اعتقاده حتى يقال لا يكفي فيه النظم وعدم كفاية النظم  
 لا يدل على عدم جواز التفضيل بالنظم وكون الفضل اثما هكذا  
 ذكره مولانا عصام الدين ذلك ان اعتقاد افضلية بعضهم  
 على بعض على التعيين محسب علينا ان وجود دليل قاطع والا  
 فلا لانه مما يتفق بالا اعتقادا ولكن وجود القاطع ممنوع  
 ثم الدليل على افضلية نبينا عزم من الكل قوله تعالى كنتم  
 خيرة انه اخذت للناس وقوله تعالى جعلناكم امة وسطا لان  
 خيرية الامة محسب كما منهم في الدين وذلك يقتضي كمال نسبتهم  
 وافضليتهم على غيره ولانه ميعوث الى الثقلين وحاتم الانبياء  
 ومعجزة باقية الى يوم الدين وشريعة ناسخة سائر الشرائع  
 الى غير ذلك من حصا يصدق حتى قال المشتم في شرح الشامل  
 اعلم ان من تمام الايمان نبينا عزم اعتقاد انه لم يجتمع في  
 بدن ادين من المحاسن الظاهرة ما اجتمع في بدنه عليه السلام  
 لان المحاسن الظاهرة ايات على المحاسن الباطنة والاخلاق  
 الزكية ولا اكل من النبي عزم ولا مساو له في هذا المدلول فكل ذلك  
 في الدال وقال الفرطية انه لم يظهر تمام حسنة والاماطات  
 اعين الصحابة النظر اليه ورسل اليه افضل من الملائكة كلهم  
 ورسل الملائكة كجبرائيل وميكائيل واسرافيل وعزرائيل افضل  
 من عوام البشر وعوام البشر افضل من عوام الملائكة اى غير  
 الرسل منهم واستدلوا على الاول بقوله تعالى واذ قلنا للملائكة  
 اسجدوا لادم لان ادم اولاديه بالسجود للافضل هو السابق  
 الى الغنم بخلاف عكس فان قيل لا نسلم ان المراد بالسجود هنا سجود



تغظيم لادم لجواز ان يكون سجدتهم السدع وادم كان  
كالقيد لهم اوسبيل الوجوبه كالوقت للصلاة بناء على ان  
يداد بسجود المعنى الشرى وهو وضع الجبهة بقصد العباد  
لانه تختص سدع وعلى تقدير كونه لادم عزم بناء على ان براديه  
المعنى اللقور يجوز ان يكون عرفهم في السجود كونه قائما مقام  
السلام في عرفنا تحت واكراما لادم عزم لالعبادة له وايضا  
يجوز ان يكون اوسبيل بسجود ابتلاء لهم بنعيمه المطيع منهم  
عن العاصي فلا يدل على تفصيل ادم عزم عليهم في شئ من هذه  
الاحتمالات فلنا ان قوله تع ارايتك هذا الذر كرم مت على تاخير من  
يدل على انه سجد تغظيم وتكريم ويدل عليه ايضا سوق الالنه واستلوا  
ايضا بقوله تع وعلم ادم الاسماء كلها لان العالم افضل من  
غيره واستلوا على الثاني بالاجماع وعلى الثالث بان للشعره  
اتق عن العباد و ليس للملائكة شئ من العوائق لان عبادتهم  
حلقية ولا شك ان العباد على العوائق افضل لقوله  
افضل الاعمال اجزها والنزاع في الافضلية بمعنى اكثر ثوابا  
وسر فقط ما قبل ان اكثر عوام البشر فكيف يكون افضل  
من الملائكة وذلك لان كل من يعمل عملا صالحا مع العوائق  
من عوام البشر اكثر ثوابا واما يلزم منه تفصيله كل فرد منهم  
على الملائكة ولو سلم الامر اكونهم افضل على تقرير اعمالهم  
الصالحه هذا هو المشهور وقال البقينه والمختار عند  
الجنفيه ان خواص البشر وهم المرسلون افضل من حبله  
الملائكة وخواص الملائكة افضل من الانبياء غير المرسلين و  
والانبياء غير المرسلين افضل من غير خواص الملائكة فظهر

ان لهم

ان لهم ملكين مسكينين هذه المسئلة مشهور ومثار وقال  
جمهور الاشاعره ان الانبياء كلهم افضل من الملائكة علويه  
كانت او خلقه لما ذكرناه وقال بعضهم ان الملائكة مطلقا  
افضل من عوام البشر ورسلم اى رسل الملائكة افضل من  
الانبياء واستدلوا بقوله تع وسجد ما في السموات وما في  
الارض من دابة والملائكة وهم لا يستكبرون وبقوله تع بل عباد  
مكرمون لا يسبقونه بالقول وهم بامرهم يعملون وبان الملائكة  
روحانيات مجردة عن خلقه الماده والشهوة والغضب ومنصفه  
بالحكالات العلميه بالفعل وقادره على الشكليات المختلفه والاعمال  
الثاقه مطلقه على اسرار الغيب وعباداتهم دائمه والجواب  
عن الاول ان ذلك انما يدل على المفضل لا على الافضليه ولو سلم  
فانما يدل على افضليتهم على البشر الذين استكبرون عن عبادته  
لا على من ليس كذلك سيما الانبياء وعن الثاني بان جميع المؤمنين  
ذلك كما يمتنع كون الانبياء افضل منهم بمعنى اكثر ثوابا كما هو الحق  
هنا ولم يكن نبيا محمدا عزم مقبدا بشرع من قبل مطلقا اى  
لا قبل البقيه ولا بعده اما الاول فلانه لو كان لنفل ولما امكن كنه  
واما الثاني فلان نبينا عزم احيل متبوع في الشرايع فلا يكون تابعا  
للغير خلافا للاشاعره فائهم قالوا انه كان متعبدا قبل البقيه  
وبعدها بشرع من قبل لان شريعه من قبلنا يلزمنا العمل بها  
على انها شريعه لصاحبها من الانبياء مالم يظهر ناسخ لان شريعه  
كل نبى باقينه في حق من بعده الى قيام الساعة مالم يظهر ناسخه  
لقوله تع اولئك الذين هدى الله في مذهبهم اقدته والهدى اسم يقع  
على الايمان والشريعه فلنا معنى الاقداد الاخذ بالهدى لا على كونها



شريعة لهم بل على كونها شريعة لك او على انها طرفة العقل  
والسمع وهو الظاهر لان الواجب على كل احد اتباع الدليل  
من العقل والسمع يجوز له التقليد سيما للانبيا عزم او لمزاد بالهدى  
الايمان فقط وتدرج كتب وهي مائة واربعة عشر التوراة  
والانجيل والزبور والفرقان وما عداها صحف انزلها على  
انبياؤه بان الهما جبرائيل وهوفي السما وعلى قرانه ثم ان جبرائيل  
عم اذاه في الارض على ما فهمه ونقله الى الانبيا اما بتخلعه عن صورة  
الاصلية الصورة الشيعية حتى ياخذ الرسول منه واما بتخلعه  
النبى عما عن صوته البشرية الصورة الملكية وياخذ من جبرائيل  
وبين فيها ما يحتاج اليه الناس في الدين والدنيا لتلا يكون لهم  
حتى على الله بعد الرسل وانزل على نبينا عزم الفرقان وعلى موسى  
التوراة وعلى عيسى الانجيل وعلى داود الزبور وعلى شيت صحايف  
وعلى ادريس ثلثين صحايف وعلى ابراهيم عشرين وعلى صايف  
وعلى ادم عشرة صحايف معجزة له اختلافوا في وجه المجازة والحق  
ما عليه اهل السنة من انه بلا غنة وفصاحته كما ذكرناه في بحث الكلام  
والمعراج اى اسراء نبينا عزم ليلا كما دل عليه قوله تعالى الذي  
اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى اختلافوا في  
هذه الاسراء هل هو اسراء واحد في ليلة واحدة بقطعة او مناسا او  
اسراء كل واحد في ليلة مرة بوجه ربه بقطعة مرة مناسا واجمع  
القائلون بانه رؤيا تمام بقوله تعالى وما جعلنا الرؤيا التي ارىناك  
الا فتنة للناس لان الرؤيا مصدر الخلية ومصدر البصيرة هو الرؤيا  
ما توافى اجيب بمنع الفرق بينهما بل كلاهما واحد كالقربا والفرقة  
واذا قال ابن عباس في تفسيره الانية هي رؤيا عين اراها صلى الله عليه

وسلم ليلة اسرى به قال قيل قد ثبت ان عائشة رضي الله عنها  
قالت ما نقد جده الشريف وهو اظا به في رؤيا تمام لا رؤيا عين  
اجيب بان مقناه ما حفر حربه عن روح بل كان مع روحه بغير  
واسر حربه مع روحه واجمع القائلون بانه بالجد بقطعة كالتواتر  
لان الاصل في الافعال الخارجية ان تحمل على البقعة حتى يدل دليل  
على خلافه وبان ذلك لو كان مناسا لما كانت فتنة للناس  
اذ لا استبعاد فيه لان العقل لا يبعده وقال النوادر كان الكهنة  
عزم مرتين مرة في المنام ومرة في البقعة وقال السهيلي ان مرة النوم  
توطئة له عزم ونبيه عزم عليه لمرة البقعة لان حالة النوم سهل  
وقال في الجواب الحق انه اسراء واحد بوجه ربه بقطعة  
عند جمهور المحدثين والفقهاء والمتكلمين وتواردت عليه  
ظواهر الاخبار الصحيحة ولا ينبغي العدول عنه اذ ليس في العقل  
ما يجبله ولذا قلنا بقطعة بحسب المسجد الحرام الى المسجد الاقصى  
لما تواترنا وبيناه وقالوا هدا الاسراء من خواص نبينا عزم  
ولم يقع من الانبيا ثم الى السماء كما ورد في الصحاحين من الخبر  
المشهور ثم الى ما شاء الله من العلى قالوا المعارج ليلة الاسراء  
عشرة سبع الى السموات السبع والثامن الاسدرة المنتهى  
والناسع الى المستور الذي سمع فيه صريف الاقلام في نصايف  
الاقدار والعاشرة الى العرش والرضف والرؤية وسماع الخطاب  
**فصل** عذاب القبر للكافرين وللبعض عصاة المؤمنين  
لان من عصاة المؤمنين من لا يريد الله تعذيبه فلا يعذب  
على ما ورد في الحاج وشعيم اهل الطاعة في القبر بان يخلق الله تعالى  
في جميع اجزاء الميت او في بعضها نوعا من الحيوة تدرك



الم العذاب اولذة التنعيم لان التعذيب والتنعيم بدون الحيوة  
محال وان جوزه الصاحبة والكرامنة لكنهم اختلفوا في لزوم  
اعادة الروح في القبر ليدون بناء على ان التعذيب والتنعيم لا  
يتوقف على اعادة الروح وانما يتوقف على نوع من الحيوة  
سواء اعيد الروح او لا لا مكان نوع من الحيوة بدون الروح  
فذهب اكثر المانريين الى لزوم اعادة والاشهر واصحابه لا عدم  
لزوم اعادة فان قيل ان الاصح ان التعذيب والتنعيم على البدن  
والروح جميعا فكيف يصح هذا القول بدون اعادة الروح قلنا  
لا منع عقلا ولا نقلا عن تعذيب البدن وتنعيمه بكل نوع حيوة  
فيه بدون اعادة الروح وتعذيب الروح وتنعيمه مجردا عن البدن  
لعلاقة البقية بالبدن المعذب والمنعم وهذا ظاهر على القول  
بنجس النفس اى الروح واما على القول بانها عبارة عن جزء  
لا ينجز في القبر او اجزاء لطيفة سارية في البدن والاجزاء  
الاصيلة الباقية من العمر الاخرة فكل من التعذيب والتنعيم لوال  
البدن والروح بلا تفرق احدهما عن الاخر اصلا فان قيل ان  
احوال القبر من التعذيب والتنعيم الى قيام الساعة لا ينظم  
الابقاء ما يعذب ويتنعم من الروح والبدن وبعد الموت لا  
يصور بقاءها قلنا بقاء الروح على القول بنجس النفس ظاهر  
ما على باقى الاقوال فعمل الله يحفظها بعد خراب البدن وكذا  
البدن على القول بانها يعذب ويتنعم لعل الله يحفظها وان  
تفرقت اعضاؤه ونفقت اجزاؤه وانعمت تركيبه كعمل الله  
ويبريد حق لقوله تعالى النار يبرصون عليها عذوا وعشيا ويوم  
يقدم الساعة اذ صوال فرعون اسد العذاب ولما في الصحيحين

انه عليه السلام قال اني احكم اذا مات من عليه بعده بالذات العشي  
ان كان من اهل الجنة فمن الجنة وان كان من اهل النار اعلم  
انهم اختلفوا في هذه المسئلة فالكرها قوم بالكلية واشتبا  
اخوول ثم اختلفوا المثبتون انهم من ائيب التعذيب  
والكنة الاجابة انه القبر وهو خلاف العقل ومنهم من لم يثبت  
التعذيب بالفعل بل قال يجمع الا لا في جدد فاذا احتسرت  
احسن بها دفعة وهذا انكار لعذاب القبر ايضا فلا يعتد به  
ومنهم من قال باحيائه من غير اعادة الروح ومنهم من قال  
بالاحياء واعادة الروح ايضا في البدن كذكرنا ولا يلزم  
ان يبرر منه اثر الحيوة من الحركة وغيرها حتى ان الماكول في بطن  
الايحى ويعذب ولا تغلب ولا يستبعد ذلك لان من اخفى النار  
في الشجر الاحضر قادر على اخفاء العذاب والتنعيم ايضا قال الامام  
الغزالي واعلم ان لك ثلاث مقامات في تصديق امثال  
هذا احدها ان يصدق بان الجنة مثلا موجود تدفع الميت  
ولكن لا نشاهد ذلك فان هذه العين لا تصلح بمشاهدة  
ملك الامور الملكوتية وكل ما يتعلق بالآخرة فهو عالم  
الملكوت وثانيها ان يتذكروا التائم فانه يبرر في نومه حية  
تلدعه وهو يتألم بذلك حتى يراه في نومه يصيح من ذلك  
ويعرق جبينه وقد يخرج عن مكانه كل ذلك بذكره من نفسه  
ويتأذره كاليقظان وبهوش هذه وانت تدرطاه  
سكنا ولا تدر في حوالية حية والجنة موجودة في حق والعذاب  
حاصل له ولكنه في حقائق غير مشاهدة واذا كان العذاب  
الم اللدغ فلا فرق بين حية ينخيل او يشاهد وثالثها ان يعلم



ان الجنة بقضائها الاتام بل الذر ندقك منها وهو اسم ثم السمي  
هو الاسم بل عندك في الاثر الذر يحصل فيك من اسم فلو حصل  
مثل ذلك الاثر من غير اسم كان ذلك العذاب قد يعرف  
وقد كان لا يمكن تعريف ذلك النوع من العذاب الا بان يضاف  
الى السبب الذر بقضائه اليه في العادة في والاخلاق الدينية  
والصفات المهيمنة تنقلب الى موزيات في النفس ومولات  
عند الموت فيكون كالام تدع الجواب من غير وجود الجبانات  
والدفع قادر على ان يعذب بكل من هذه المقامات ويجعلها ميا  
وسول منكرو تكمية في القبر وبها مكلن برصان في القبر  
العبد عن ربه وعن دينه وقبله وقيل عن عفا يده فقط وانما  
سميا بالمنكر والتكفير لانها لا يشبهان خلق الادميين ولا خلق  
الملائكة ولا خلق الطير واليهائم فكانه ينكرهما التناظر لعدم  
واختلفوا في ان السؤال هل ينكر قيل انه ينكر ثلاثا وقال ابن  
ماجي والاختلاف الصحيح يدل على ان السؤال مرة واحدة واختلفوا  
ايضا في ان الكافر هل سال فذهب القضاة وابن القيم اليهم  
يسئلون وقيل انهم لا يسئلون والجمهور على الاول العموم احاديث  
السؤال في انه هل يخص هذه الامة او يوم الامم السالفة قيل  
يخص لان الامم السالفة كانت الرسل نبيهم بالرسالة فاذا  
ابوا كفت الرسل واعتزلوهم وعوجلوا بالعقاب فلما بعث الله  
محمد ابا رحمة امسك عنهم العذاب واعطى السيف حتى يدخل في دين  
الله ممن دخل مهابية السيف وبشر الكفر وبطهر الايمان فلاقا  
كشف الله في القبر يسئل ما يستر في الدنيا والحق العموم ايضا  
لعموم الادلة وقال الفاكهاني الظاهر عند ان الملائكة يسئلون

ايضا وكذا الجن وتوقف في سؤال اهل الفتنة والمخائين والبلد  
وقال السنن او مقتضى الترجمة انه لا يسال الا الكفار واما الانبياء  
عم فقبل انهم يسئلون لكن الامر بينه بل عن ربه عن امنه هل يسئلونهم  
الدين وقيل انهم لا يسئلون واما الاطفال فقد جزم القضاة والجمهور  
انهم يسئلون لكن يكمل لهم عقولهم وقال اكثر الحنفية انهم لا  
يسئلون وقيل توقف ابو ح في السؤال عنهم واعلم ان اطفال  
الانبياء والمؤمنين في الجنة بالاجماع واصنافوا في اطفال المشركين  
على احوال الاول انهم في الجنة وعليه المحققون لقوله ولا تزر روارزة  
وزر اخر ولما رواه البخاري وطول من انه عليه السلام را اطفال  
اطفال المسلمين والكفار حول ابراهيم عم في الجنة ورؤيا  
الانبياء وحى ومارور في بعض الاحاديث من انهم قدام اهل الجنة  
كتابه عن نزول وانبيهم عن مراتب اطفال المسلمين في الجنة  
والثاني انهم في النار تبع لايامهم ولما صح من حديث المؤدة و  
والثالث التوقف وهو المرو عن ابو ح بانهم في مشية السدع  
والرابع انهم يجتمعون وتوجه لهم نار يقال ادخلوها قيد ظلمها  
من كان في علم الله في سيدة ويمتنع عنها من كان في علم شقيا  
لو ادرك العمل فيقول الله له عصيت فكيف برسل لولا فكم  
في الدنيا الخامس انهم في الاعراف ثابت بالسمع لما في الصحيحين  
اذ وضع العبد في قبره وتولى عنه اصحابه انا ملكا فيقول انه  
يقول لا انا كنت نقول في هذا الرجل مع محمد اعم فاما المؤمن  
فيقول اشهد انه عبد الله ورسوله واما المنافق والكافر فيقول  
لا اور كنت اقول ما يقول الناس فيضرب بمطراق من حديد  
**فصل** المعاد وهو مصدر ميمي واسم مكان من العود



وحقيقة العود الرجوع الى ما كان عليه والمراد منه الرجوع  
الابرار الى الوجود لانهما ادم اولا اجتماع الاجزاء وبعد التفرق  
اعادة الروح فيه وهذا المقادير الجسمانية اعلم ان الاقوال  
في مسند المعاد من الاول ثبوت المعاد للجسم ففعل وهو قول  
جمهور المنكلمين النافين بنحو والبعض لا ينعى ان البدن يعاد  
بدون الروح او باطل بل ينعى ان البدن متى اعيد يعاد مع  
الروح الثانية ثبوت المعاد الروحاني فقط وهو قول الا  
لهيين من الحكماء بناء على ان البدن يتقدم بالكلية فلا ينعى  
والروح جوهر مجرد لا ينعى فيعود الى ما كان عليه قبل دخوله  
البدن من النجس وفي عالم المجددات الثالث ثبوتها معا وهو  
قول الامام الغزالي والكعبي والرابع بناء على ان الروح  
عندهم جوهر مجرد بان بعد خراب البدن يستحسب ولا جسم  
فيعود الى البدن المخلوق من الاجزاء المتفرقة للبدن الاول  
نفس المجردة الباقية بعد خراب ذلك البدن بخلاف القول  
الاول فان الروح عندهم ليس مجرد بل هو عبارة عن جسم  
لطيف حقيقته نورية مخالفة بالماهية للبدن سار فيه  
ماء الورد من الورد او عن دم معتدل في البدن او عن دم معتدل  
في البدن او عن مزاج معتدل فيه او عن اجزاء لا تخرج من القلب  
او اجزاء وساية في البدن باقية من اول العمر الى اخره فيلزم  
اعادة الروح مع البدن لعدم انفكاكه عنه ولذا خصوا بالمعاد  
الجسماني فقط لكون لفظ الجسمانية شاملا للروح ايضا والرابع  
عدم ثبوت شيء منها وهو قول العدي من الحكماء الخامس  
المتوقف وهو المنقول بما يستوحى بالاجتماع والنصوص

كقوله تعالى من يحيى العظام وهو رميم قل يحييها الذي انشاها  
اول مرة ولذلك قال الامام لا يمكن الجمع بين الايمان بما جاء به  
النبى عم وبين انكار الحشر الجسماني وقال العلامة الدواني وكذا  
وكذا لا يجمع بين القول بقدم المعاد على ما يقول به الفلاسفة  
بين الحشر الجسماني لان النفوس الناطقة على هذا التقدير غير  
متناهية فيستدعي حشرها جميعا ابدانا غير متناهية في امكانه  
غير متناهية لانه لا بدح لكل نفس من بدن مستقل فيلزم عدم  
تناهي الابعاد وقد ثبت بالبرهان تناهيها لجيب عنه بان  
حشر الاجساد اللازم على تقدير وقوع المعاد الجسماني هو حشر  
المكلفين من الطبع المسحق للشواب والعاصي المسحق للعقوبات  
لا حشر جميع افراد البشر مكافا كان او غير مكاف فانه ليس  
من ضروريات الدكن لان الاخبار المنقولة فيه لم يصل حد التواتر  
ولم ينعقد عليه الاجماع بل كان مختلفا فيه فلم يكن الاعتقاد  
من شرائط الاسلام ولا يحفى عليك ان هذا الجواب محال للشبهة  
في عامة الكتب المعبره وانه مبني على القول بان الحشر الجسماني  
لانه تنبى الجزاء او شرا فقط والحصر ممنوع وانهم قد صرحوا  
بان اطفال المؤمنين والانبيا في الجنة بالاجماع فانكار الاجماع  
حشر الاطفال مخالفا لنصريحهم هذا بحشر الاجساد وبعاد فيها  
الروح هذا ينتظم على كل من المذهب الاول والثالث واعلم  
ان الحشر الجسماني مما اجمع عليه واختلفوا في كيفية فذهب  
بعضهم الى انه باعادة البدن المعدوم بعينه ابراهيم عوارضه  
وبعضهم الى انه يجمع الاجزاء المتفرقة كما كانت اول الفعل الاول  
يكون فنار الاجسام عبارة عن عدم بالكلية وعلى الثاني



يكون عبارة عن تفرق الابداء واجبة الا تكون بان البدن  
 لا يمتنع وجوده الثاني لذاته ولا للو ازمه والالم يوجد ابتداء  
 لكونه من قبيل المتنع فاذا لم يمتنع وبالنظر الى ذاته ولو ازمه  
 صار ممكنا بالنظر الى ذاته وهو المطلوب اعترض عليه بان العود  
 لكونه وجودا بعد طر بان العدم احص من الوجود المطلق ولا يلزم  
 من امكان الاعم امكان الاحض ولا من امتناع الاحض امتناع  
 الاعم مجازا ان يمتنع وجوده بعد عدمه لذاته اوللازم ولا يمتنع  
 وجوده مطلقا واجيب عنه بان الوجود امو واحد في حد  
 ذاته لا يختلف ابتداء واعاده بحسب ثباته بل بحسب الاضافة الى  
 الزمان وكذلك الابداء واحد لا يختلف ابتداء واعاده  
 الا بحسب تلك فاذا اكل من الوجودين والابداءين بنسبتهما  
 امكانا وامتناعا ووجوزنا كون الشيء الواحد ممكنا في زمان  
 ممتنعا في زمان اخر معللا بان الوجود في الزمان الثاني لغرض  
 من الوجود مطلقا ومغايرة للوجود في الزمان الاول بحسب الاضافة  
 لجواز الانقلاب من الامتناع الى الوجوب الذاتي معللا بانه يجوز  
 ان يكون ذلك الوجود الاحض ممتنعا والمطلق او المغايرة واجبا  
 وهذا مخالف لبديهة العقل وقد يقال ان الاعاده اهون  
 للمقابل من الابتداء لاستفادته بالوجود الاول ملكة الاتصاف  
 فيكون ممكنا واما الاخرون وهم منكرون لجواز اعاده العدم  
 بعينه فمنهم من اوعى الضرورة ولا يخفى ان دعور الضرورة  
 في محل النزاع غير مسموعة ومنهم من يتمك عليه بوجده الاول  
 انه لو اعيد العدم بعينه لزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه  
 او الفرض ان المعاد هو المبدأ بعينه واللازم باطل واجيب

عنه اما اوله فلا نه لا معنى لتخلل العدم لانهما سوى انه كان موجودا  
 ازمانا ثم ازل عنه ذلك الوجود في زمان ثان ثم انصف به في  
 زمان الثالث فتبين ان التخلل في الحقيقة انما هو لزمان العدم  
 بين زمان الوجود الواحد واذا اعتبرت نسبة هذا التخلل الى  
 العدم مجازا الكفاه اعتبار التغايرة في الوجود الواحد بحسب  
 زمانيه واما ثانيا فلا نه يجوز التميز في الحالين بعوارض غير متشخصة  
 مع بقاء العوارض المشخصة كالحالين فلا يلزم القدم بين  
 الشيء الواحد من جميع الوجوه واما ثالثا انه تم وليكم هذا الد  
 على امتناع بقاء شخص من الاشخاص زمانا واللازم تخلل الزمان  
 واللازم تخلل الزمان بين الشيء ونفسه لوجود ذلك الشخص  
 في ظرف زمان البقاء الثاني انه لو جاز اعاده العدم بعينه لجاز  
 اعاده وقته الاول لانه من جملة مشخصاته واللازم باطل لاستلزامه  
 كون الشيء مبتداء من حيث انه معاد الاول لا معنى للمبتداء الا  
 الموجود في وقته الاول وهذا جميع بين المتقابلين واجيب عنه  
 بانا لانم كون الوقت من جملة المحل الشخصا فانما قاطعون  
 بان هذا الكتاب هو بعينه الذي كان بالامس وتغايرة الاعتبار  
 لا يتناقف الوحدة الشخصية بحسب الخارج ولو سلم فلا نسلم ان كل  
 ما يوجد في الوقت الاول يكون مبتداء وانما يكون كذلك  
 لو لم يكن الوقت ايضا معادا اوله يكن هو مسمى فاجدوث  
 احد الثالث انه امكن ان يعاد العدم بعينه لجاز ان يوجد  
 معه ابتداء ما يائذ في الماهية وجميع العوارض المشخصة لان العدم  
 قادر على ايجاد ومثله كذلك ابتداء معه لكن اللازم باطل لاستلزامه  
 الحاد الاثنين لعدم التمايز بينهما اجيب عنه بمنع عدم التمايز



بين المعاد والمبتدأ الجواز تمايزهما بالعوارض سواء كانا مبتدئين  
 او معاوين او مبتدأ ومعاد لان وجود مثلين لا تمايز بينهما اصل  
 محال على ان ما ذكرتم لو لم يلزم النقص بعدم ايجاد المعدوم اصلا بان  
 يقال لو امكن ايجاد المعدوم ابتداء لا يمكن ان يوجد ما يماثل في الماهية  
 واللوازم فيلزم عدم التمايز بين الاثنين واللازم باطل فكذا  
 الملزوم قال ابن سينا انه اذا وجد الشيء وقتها ثم لم يعد وكثر  
 وجوده في وقت اخر وعد ذلك او شوهه علم ان الموجود واحد  
 واما اذا عدم فليكن الموجود السابق لو ليكن المعاد الذي  
 حدث **ب** وليكن المحرث الجديد **ب** وليكن **ب** كج في الحدث  
 والموضوع والتمايز وغير ذلك لا تحادده الا بالعدد فلا يميز  
**ب** عن **ج** في استحقاق ان يكون آمنوا اليه دون **ج**  
 فان نسبة **ا** الى **ا** من متشابهين من كل وجه الا في النسبة التي ينظر  
 هل يمكن ان يختلف فيهما او لا يمكن لكنهما اذا لم يختلفا فيهما ليس  
 ان يجعل احدهما اولي من ان يجعل للاخر فان قبل انما هو اولي لب  
 دون **ج** لانه كان لب دون **ج** فلت منه نفس هذه النسبة  
 واخذ المطلوب في بيان نفسه بل يقول الحضم انما كان **الج** بل  
 اذا صح مذهب من يقول ان الشيء يوجد فينعدم من حيث  
 هو موجود ويبقى من حيث ذاته بعينه ذاتا ولم ينعدم من حيث  
 هو ذات ثم اعبد اليه الوجود امكن ان يقال بالا عادة الى ان  
 يبطل من وجوه اخر وادالم بيلم ذلك ولم يجعل للعدم قوطا  
 لعدم ذاتا ثابتة لم يكن احد الحادثين مستحقا لان يكون الوجود  
 السابق دون الحادث الاخر بل اما ان يكون كل منهما معادا او لا  
 يكون واحدا منهما معادا واذا كان المحمولان الاثنان بوجوب ان يكون

الموضوع لهما مع كل واحد منهما غير نفسه مع الاخر فان استمر وجود  
 واحدا او ذاتا ثابتة واحدة كان باعتبار الموضوع الواحد  
 القائم بوجود او ذاتا شيئا واحدا وبحسب اعتبار المحمولين  
 شيئين فاذا فقد استمراره في نفسه ذاتا واحدة بقي الاثنيتي  
 الصفة لا غير انتهى واختافوا في تحقيق مرامه فقال بعضهم  
 انه اذا رقيت المشيئين في امتناع اعادة المعدوم بعينه  
 احدهما ما اشار اليه بقوله فليكن الموجود السابق الى قوله  
 او لا يكون واحدا منهما معادا وهو بيان عدم الامتياز بين  
 المعاد والمستأنف الجديد على تقدير الاعادة وتمايزهما ما اشار  
 اليه بقوله واذا كان المحمولان ولا تثنان اه وهو بيان مقابلة  
 ما فرض موجودا ثانيا للموجود المفروض اولامع قطع النظر عن  
 فرض وجود المستأنف وتشابهه وتحالفه للمعاد كما في المنهيج  
 الاول لان محصل هذا القول هو ان كون المحمولين اثنين يوجب  
 ان يكون الموضوع مع كل واحد منهما غير نفسه مع الاخر فان استمر  
 ذات الموضوع يكون باعتبار الذات شيئا واحدا وباعتبار المحمولين  
 كالوجودين مثلا شيئين واما عند فقد الذات كما فيما نحن فيه  
 فليس هناك وحدة بل اثنيتي صفة مقابلة محضنة وقال بعضهم  
 ان وجع قوله الشيخ واحد وليس قوله الاول دليل على ان  
 مراره ليس على ان المثل المستأنف لم يميز عن الحادث المعاد فيلزم  
 اتحاد الاثنين على ما هو المشهور في تقريره والالورد عليه  
 النقص بامتناع ايجاد المعدوم ومنع مساوات نسبة الموجود  
 السابق اليهما ومنع عدم التمايز بينهما بل مداره على ان نسبة  
 المعادية الى الحادث الذي فرض انه معاد ليس اولى من نسبتها الى



ذلك الحادث من حيث فرض كونه متنافيا بل نسبة المعاوية  
اليه اذا فرض كونه معاويا بعينها لكن بينهما اليه اذا فرض كونه  
متنافيا فلما لا يصح النسبة الثانية كذلك لا يصح الاولى لانها  
انما يصح اذا حفيظ وحدة الذات ولم يفقد وليس كذلك لان  
العدم فقدان الذات فخلاصة استدلال الشيخ ان العدم لما كان  
عبارة عن فقدان الذات وبطلانها فلا يكون موضوع المبدأ  
والمعاوية واحد لان اتحاد موضوع المبدأ والمعاوية انما  
يصح اذا كانت الذات محفوظة فيما بين الابتداء والاعادة  
على ما زعم المعتزلة ولكنها ليست محفوظة ههنا لاذلا ثبوت  
للمعدوم عندنا واما حدث المثل المتناف فانما هو للتوحيج  
ليظهر ان الحادث المفروض كونه معاويا لافرق بينه وبين  
الحادث المتناف في نسبة الاعادة اليهما فاما ان يكونا معا  
معاويا ولا يكونا معا معاويا والا اول باطل فتعين الثاني لا  
لكونه محتاجا اليه في الاستدلال اجيب عنه بوجوده اما اول  
فلان كون القول الاول للشيخ دليلا مستقلا ليس بدائر على ما ذكره  
من لزوم اتحاد الاثنين الناشئ من عدم تمايز المعاد والمتناف  
على ما هو المشهور في تقرير الوجه الثالث بل يجوز ان يكون دليلا  
مستقلا بوجه اخر وذلك ان عدم تمايز المعاد والمتناف يلزمه  
ام ان اتحاد الاثنين وكونهما معا معاويا وافيلا لازم منهما  
يصح الاستدلال فاخذ هؤلاء البعض اللازم الثاني فحمل كلام الشيخ  
على الاستدلال المستقل حملا له على تبادره واما ثانيا فلان  
ورود النقص والمنع ليس هو الصنف الكلام عن محل متبادر  
لان قرينة الفاء غير مقبولة واما ثالثا فلان حاصل ما ذكره

من مدار قول الشيخ ان حادثا اذا وجد وفرض انه معاوي نسبة المعاوية  
اليه على هذا الفرض ليس اول من نسبتها اليه على فرض كونه متنافيا  
صديقا الا ان هناك حادثا معاويا او حادثا متنافيا مقابله للمعاوي  
بالذات واما رابعا فلان كون حديث المثل المتناف للتوحيج لا  
للاستدلال ليس بواضح بل اخفى مما فرض انه موضح له فالاولى  
حمل كلامه على المتهمجين كما حمل الفقرة الاولى هذا واجيب عن  
الشيخ الاول بمنع عدم التمايز بين المعاد والمتناف المفروض  
والا لارتفاع التماثل بينهما وعن الشيخ الثاني بمنع فقدان الذات  
بالكيفية لجواز بقائه في نفس الاول لا كما زعم المعتزلة بل بحسب وجوده  
العلمي بان ستمحفظ في علم الله وحده فيعيد له ثانيا الرابع  
لوصح اعادة المعدوم بعينه لصح الحكم عليه بصحة العود لكن للمعدوم  
لا هوية له فيمنع الاشارة اليه فلا يصح الحكم عليه اجيب عن المعاضنة  
بانه لو امتنع اعادة المعدوم لصح الحكم عليه بامتناع العود لكن  
المعدوم لا هوية له فلا يصح الحكم عليه فان قيل الحكم بصحة العود  
لكونه ايجابيا يستدعي وجود الموضوع فلا يصح على المعدوم كذا  
الحكم بامتناع العود فانه يجوز اعتباره سلبا بان يقال يمتنع  
عوده بغيره لا يصح والسبب لا يستدعي وجود الموضوع فيصح الحكم  
السببي على المعدوم قلنا يجوز مثل هذا الاعتناء في الحكم بصحة  
العود ايضا بان يقال متى يصح عودده لا يمتنع فليعتبر حتى يصح و  
بالنقض ايضا بان يقال ما ذكرتموه من الدليل على عدم صحة الحكم  
على المعدوم بصحة العود لو تم لدل على انه لا يصح اصلا حكم من العقل  
على ما ليس بوجوده ان قد يحكم على ما ليس بوجوده كما صا دقة  
كقولنا المعدوم الممكن يجوز ان يوجد من سببه ليجوز ان يتعلم



واجتماع النفيضين محال وشريكها امتنع الى غير ذلك بل قولكم  
 المعدم لا يصح الحكم عليه حكم على ما ليس بوجوده وبالبيع ايضا بان  
 يقال لانتم انه لو صح اعادة المعدم لصح الحكم عليه بصحة العود فان  
 امتناع حكم الفعل على المعدم بصحة العود لكونه لا هوية له تنصويرها  
 لنحكم عليها لا يستلزم امتناع العود لجواز وقوعه بتأثير الفاعل  
 من غير ان يتصوره فتجكم منصور وحكم عليه شيء من الاحكام ولو لم  
 فقولكم لكن المعدم الى هوية له ثانية ان اذ يد له هوية له في الجسد  
 او في الذهن فمنوع وان اراد ليس له هوية في الخارج فهو ممنوع  
 ايضا عند المعتزلة فلا يقوم حجة عليهم واما عندنا فمسلّم لكن يمنع  
 قوله فيمنع الاشارة العقلية اليه لان الاشارة العقلية لا تتوقف  
 على الهوية الخارجية بل يكفي الهوية الذهنية ولو سلم انها تتوقف  
 على الهوية الخارجية فنقول اما ان يريد ان ليس له هوية خارجية  
 في زمان من الازمنة فهو ممنوع لان المعدم له هوية خارجية في زمان  
 وجوده واما ان يريد ان ليس له هوية خارجية في زمان عدمه فذلك  
 مسلم لكن يمنع قوله فيمنع الاشارة العقلية اليه الا ان يريد ان  
 يمنع الاشارة العقلية اليه في زمان كونه معدوما وذلك غير  
 مقبل لجواز ان يكون الحكم عليه بصحة العود في زمان كونه موجودا  
 كحكمنا على زيد في زمان وجوده بانه يجوز ان يعدم ثم يعاد ثم اعلم  
 ان القول باعادة المعدم بعينه لا يرد عليه تأييد على القول  
 بالاعادة بطريق جمع الاجزاء المتفرقة وهو ان اجزاء البدن كبدن  
 زيد مثلا لا يد فيه من اجتماع مخصوص وشكل معين ضرورة انه  
 لا يكون بدن زيد الا كذلك فاذا انفرد اجزاؤه وانفرد اجتماعه  
 وشكله لم يبق بدن زيد ثم اذا اعيد فاما ان يعاد ذلك الاجتماع

والشكل فيلزم اعادة المعدم بعينه او لا فيلزم ان لا يكون  
 المعاد بعينه هو البدن الاول بل مثل فيلزم ان المعاقبة والمنا  
 في الاخرة غير من عمل الطاعة والمعصية ويكون قولنا بالتناسخ  
 ايضا ولا يحتاج فيه الى ما يجاب عنه من ان العبرة الى الروح  
 والاجزاء الاصلية الباقية من الاول العمر الى اخره لا الاجزاء  
 الزائدة من الاجتماع وغيره فالمحتور هو المؤلف من  
 الاجزاء الاصلية المتفرقة للبدن الاول فاذا جمع البدن الى  
 الاجزاء الاصلية لبدن زيد وخلق منها يدنا بشكل معين مثل  
 الشكل الاول ويعبر فيه الروح يكون عين الاول ولا تناسخ  
 لان التناسخ هو تعلق نفس زيد مثلاً ببدن اخر لا يكون  
 مخلوقا من الاجزاء الاصلية لبدن زيد لكن يرد عليه ان احوال  
 القبر من التعذيب والتنعم الى قيام الساعة لا ينتظم على  
 هذا القول لانعدام البدن بالكلية فان قيل ان البدن  
 وان عدم بالكلية لكن الروح باق بعده فهو المعذب  
 والمنعم قلنا نعم الا انه انما ينتظم على مذهب الفالسين بخروج  
 النفس الناطقة وبقائها بعد خراب البدن وعلى ان التعذيب  
 والتنعم للروح فقط وبالحمد ان المشهور عن اصحابنا هو الاعادة  
 بجمع الاجزاء وان العبرة للاجزاء الاصلية والروح لا الاجزاء  
 الزائدة حتى قالوا ان الاجزاء المأكولة فضدة في الاكل فلا  
 يعاد معه بل يعاد مع المأكول لو كانت اجزاء اصلية والا  
 فلا يعاد معها ايضا فلا يرد عليهم ما توهم منكر الاعادة  
 انه لو اكلت ان انسانا بحيث صار المأكول جزءا منه فذلك  
 الاجزاء المأكولة اما ان يعاد فيها وهو محال او يعاد في احدهما



فلا يكون الاخر معادايه واعراضها وازمنتها لما روى  
 الاثر رانه عزم قال ان الدعوى وجل بيعت الايام يوم القيمة  
 على هياتها فاذا جارة الا زمان فاعادة الاعراض اولها و  
 الحساب وهو توفيق الدين عبادته قبل الانصراف من  
 المحنة على اعمالهم حنبر او شر البعلهم نالهم وما عليهم من  
 الثواب والعقاب واحتاقوا في الحساب قبل هو اليه  
 بحاسبهم دفعة لا واحدة بعد واحدة لا تساع قدرته وقيل  
 هو الملائكة يا مرامد تع وقيل الدين بيا المؤمنين والملائكة  
 بحاسب الكافرين والجن كالانس والهم بالحساب امة محمد  
 وقيل الاطفال والبله والمجانين واهل المغنلة الاحسان لهم  
 والاصح خلافة لعموم المداريد والوخوش والطيور واليهام  
 بحشرون للجناء كما في البزار وهو مذهب الاشرع وعند  
 المتأخرين بحشرون للجناء ثم يكون ترايا حق لقوله تعالى ان الله سريع  
 الحساب ثم ان علينا حسابهم والاحاديث فيه كثرة والسؤل  
 حق لما رواه مسلم انه عزم قال لا تنزل قدما عيد يوم القيمة  
 حتى يبال عن اربع عن عمره فيما افناه وعن جده فيما ابلاه  
 وعن عمه فيما عمل به وعن ماله من ابن الكسبة وفيما انفقه وهذا مفهوم  
 عدد فلا ينافي السؤال بما عدا ما ذكر كما ورد في الاحاديث الاخر  
 وكتب اعمالهم التي يكتب الحفظه فيها جميع اعمالهم وقولا  
 وقولا واعتقادا ولو سهوا حتى ابن المريض لبعض عليهم  
 في الاخرة رفق لهم لا للثابينة او المعاقبة على الجميع اذ لا  
 معاقبة على السهو والنسيان وقيل ما فعله هو او شيئا لا  
 يكتب وللجن ايضا يكتب ما فعلوه لا للمجنون وللصبي

يكتب

يكتب حسنة لاسيما حق لقوله تعالى ان عليكم لحاظين  
 كواما كتابين والاحاديث فيه كثيرة والحكمة في الكتب مثل  
 ما في الحساب واختلفوا في كتب قضا القلوب وهو على خمس  
 مرات الاول هو الهاجر والثاني هو الحاطر والثالث حديث  
 النفس والرابع هو الهم والحامس هو العزم الاول لا يكتب  
 ولا يحاسب اجماعا والثاني والثالث وقوعان بالحدث  
 وهو قوله عزم ان الله تجاوزت لامتيع ما حدث به انفسها عالم  
 تتكلم به او تعمل وحديث النفس اذ يرتفع فما قيل اول من  
 واما الهم فقد صح انه بالحسنة يكتب حسنة وبالسنة لا يكتب  
 ثم ينظر فان تركها لم يكتب حسنة وان فعلها يكتب  
 سنية لا واحدة اي يكتب فعله وحده لا الهم ايضا واما  
 الحامس فالمحققون على انه يواخذ به وقيل لا يواخذ به المكثر  
 وهو ما يعرف به مفاتيح الاعمال تؤمن ونقوض كيفية الله  
 وقيل اجمع اهل الحق على انه ميزان حسنة كفتا ولا توضع  
 فيه صحف الاعمال صحف الحسنة وكفة النور وصحف السنية في  
 كفة الظلمة حق لقوله تعالى ونضع المذكورين القسط ليوم القيمة  
 واما من نقلت موازينه فهو في عيشة راضية واما من حفت  
 موازينه فامه هاوية ومن حفت موازينه فاولئك الذين  
 خسر وانفسهم وهذه الالية صريح في ان للكافرين من ان  
 ولا يختص بالمؤمنين كما قيل نوزن به الكتب اي كتب اعمالهم  
 او الاعمال بعد الحجم بان يجعل الدين اعمالهم الحسنة اجزا  
 نورانية واعمالهم السنية اجزا ظلمانية والصراط وهو حديد  
 على متن جهنم يردده الا وكون والاخرون اوفى من الشر احد



من السيف والناس مختلف في المرو عليه قيل انه الموجود الان  
كالجنة والنار وقيل بخلق الله حين يضرب على جهنم والعرش  
والكرسي واللوح والقلم وهو المحشة حق يجب لنا الاعتقاد  
والقلم بحقايقها الى الله والكشاف حقايق الاشياء فيه اي  
في المحشة والاطلاع اهل المحشة عليها ارسل حقايقها حق ولذا  
قالوا الكذب في الاخرة والحوض والجنة والتاريخ حق للآيات  
والاحاديث الدالة عليها مخلوقتان الان لقصة ادم وحواء  
ولقوله تع اعدت للمتقين اعدت للكافرين ابولا ضرورة  
في العدول عن الظاهر فان قيل لو كان كذلك لما جاز هلاك  
اكل الجنة لقوله تع اكلها دائم لكن اللازم باطل لقوله تع كل شيء  
هالك الا وجهه قلنا لا خفاء في انه لا يمكن دوام اكلها بعينه  
وانما المراد به انه اذا فتح منه شيء جني ببدله اخر وهذا لا ينافي  
الهلاك لحطة على ان الهلاك لا يستلزم الغناء بل كفيه الخروج  
عن الانتفاع به ولو سلم فيجوز ان يكون المراد به ان كل ممكن  
منها هالك في حد نفسه بمعنى ان الوجود الامكاني بالنسبة الى الوجود  
الواجبي بمنزلة العدم واما ما قيل ان الجنة موصوفة بان  
عرضها كعرض السموات والارض وهذا في عالم الغنا صرحا  
وفي عالم الافلاك يستلزم الحرق والالتيم وهو باطل وفي عالم  
اخر محال ايضا اذ لم ثبت وجوده فهو باطل لانيبائه على قول الحكماء  
المتكرين باقينا لانفتيان ولا يعنى اهلها لقوله تع خالدون  
فيها والمراد بالبقاء عدم عريان العدم المستمر عليه فلا ينافي  
بهلاكها لحطة كحقيق المعنى قوله تع كل شيء هالك الا وجهه  
فان قيل القور الجسمانية متناهية فلا يقبل الحلود قلنا هذه

الشبهة تند متناهية تندفع عند اسناد الحوادث كلها الى الفاعل  
المختار الحكم والكبيرة احتلت الروايات في عدوها رور عن  
ابن عمر انها تسعة اشك يا الله وقتل النفس بغير حق وقدر  
المحصنة والزينة والفرار عن الرحف والسحر واكل مال اليتيم  
وعقوق الوالدين المسلمين والامانة في اللحم وزاد ابو هريرة  
اكل الربوا وزاد على رضى الله عنه السرفه وشرب الخمر وشهادة  
الزور قالوا ليس المراد الحصيل ذكر ما هو اكبر الكبائر والافقد  
روى عن ابن عباس انها سبعون فان قيل ان تعدد اكبر الكبائر  
مشكل لان معناه كبيرة اكبر من جميع ما عداها من الكبائر فلا  
يكون الا واحدة اجيب بان موصوفها اذا كان متعدد  
بيقيم بلا اشكال لان المعنى متعدد من الكبائر كل منه اكبر  
من جميع ما عدا ذلك المتعدد مثلا تسعة من الكبائر كل تلك  
التسعة اكبر من جميع ما عدا تلك التسعة وقال بعضهم كل صغيرة  
اصرها عليها فهي كبيرة لا يخرج العيد المؤمن عن الايمان لبقاء  
التصديق الذي هو حقيقة الايمان خلافا للمعتزلة فانهم قالوا  
يخرج من الايمان ولا يدخله في الكفر ويثبتون المعتزلة بان  
الايمان والكفر بناء على ان الاعمال داخل في الايمان عندهم ويستدلوا  
عليه بقوله تع ومن بعض الله ورسوله فان لنا جهنم خالدين  
فيها ويقتل من منا متعدي فخرودة جهنم حال فيها قلنا يعنى  
كون الصنيع للعموم ان العموم غير وارد في الاول للقطع بخروج  
التائب واصحاب الصفات عنه فيجوز التخصيص بعده بمركب  
الكبيرة من المؤمنين ايضا بالدلالة على خروجهم عن النار  
والجواب عن الثاني ان معنى متعدي مستحلا فعلى رور عن ابن عباس



التعمد على الحقيقة انما يكون من المثل وان التعليل الوصف  
يشعر بالجنة فيختص بمن قتل المؤمن لا يمانه ويجوز ان يكون  
المراد بالخلود المكث الطويل لا الروام جمع بين الادلة وبيان  
الفاسق لو دخل الجنة لكان باستحقاقه واللازم باطل لبطول  
الاستحقاق باحياء السيئات الحشرات قلنا لانهم ان الدخول  
فيها باستحقاق بل بفضلته ولو سلم فلان لم يطل ان الاستحقاق  
بها لان الله تعالى لا يضيع اجر من احسن عملا وعلى علاصالحا ولا يضره  
في الكفر خلافا للموازي مستدلين بقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله  
تعالى فاولئك هم الكافرون قلنا انه متروك الظاهر المنصوص  
الفاطحة على ان وارتكب الكبيرة ليس بكافرا ولا جماع المنعقد عليه  
ولنا ان حقيقة الايمان هو التصديق فلا يخرج عن الانصاف به حتى  
يدخل في الكفر الايمان بنا فيه ومجرد الاقدام على الكبيرة لقلية شهوة  
وجمينة وانفة او كسل لا ينافيه الا اذا كان على طريق الاستحلال  
او الاستحقاق فانما يكون كافرا لكونه علامة التكذيب كجود الضم  
وشذو النار والفاء المصحف والفا زورات والتلفظ بكلمة  
الكفر وبهذا يندفع ما يقال من ان الايمان اذا كان عبارة عن التصديق  
والاقرار ينبغي ان لا يصير المصدق كافر اشئ مما ذكره ما دام قلبه  
مطمئنا بالايمان وهو اى صاحب الكبيرة وقدمات بلا توبة مؤمن  
عند جمهور اهل السنة خلافا للمعتزلة فانهم يقولون ليس للمؤمن  
ولا كافرا وقال الموازي انه كافر وقال الحسن البصري انه منافق وكلهم  
في تسمية بالفاسق واسد لا يغفر ان يشرك به بالاجماع وتوافق  
النصوص عليه لا يقال قوله تعالى فاما الذين سقوا في النار لهم فيها  
زفير وشهيق خالدين فيها ما دامت السموات والارض الاما ت

ربك يدل على جوازها لانا نقول الاستثنا واما من الخلود في النار  
فالمستثنى هم الفاسق من المؤمنين المؤمنين لا الكافر ولو سلم  
فمنع الآية ان اهل النار ينقلون منها الى الزمير وغيره من انواع  
العذاب فلا ينافي الخلود او في قوله في النار المستثنى زمان  
توقفهم في الموقف للحساب او مدة نبشهم في الدنيا والبرزخ  
ثم اختلفوا في جوازها عقلا فذهبت الاشارة الى جوازها كما جوازها  
واحد المؤمنين في النار عقلا مستدلين بان تصرف في ملكه  
فلا يكون ظلما ولا يكون منحا الا ان السمع ورد على خلافه فلا يحكم  
بوقوعها وقال الماتريدي انها لا يجوز عقلا كما لا يجوز عقلا لانه  
حكم والحكمة تقتضي التفرقة بين المسي والمحسن ما يكون على خلاف  
فضيلة الحكمة لا يجوز على الله تعالى لان افعاله لا تخلو عن الحكمة ولان الكفر  
مذهب يعتقد للابد فيجاري بعقوبته الايد بخلاف سائر الذنوب  
ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء من الصفات والكبائر مع التوبة  
ويغفرها لغيرها ان الله يغفر الذنوب جميعا ولا يغفر ان يشرك  
به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء الى غير ذلك والمعنة له حصصها  
بالصفاته او الكبائر المفرونة بالتوبة لوجهين الاول الايات  
والاحاديث الواردة في وعيد العصاة قلنا انها على تقدير  
عمومها انما يدل على الوقوع الى على الوجوب وقد كثرت النصوص  
في القصور متحصص المذنب المفنور عن عوامة الوعيد على ان  
الحاق في الوعيد كرم من يجوز على الله تعالى وان من بعض اصحابنا  
الثاني ان المذنب اذا علم انه لا يعاقب على زنيته كان ذلك تقديرا له  
على الذنب واغراء للفتنة عليه وبهذا ينافي حكمة ارسال الرسل والجواب  
ان مجرد جواز العقول لا يوجب ظن عدم العقاب فضلا عن العلم



كيف والعمومات الواردة في الوعيد المقرونة بفانية من التمدد يبرمج  
 جانب الوقوع وكفى به زاجرا واختلوا في مغفرة ذنوب الكافر  
 سور كفه وفي قبول حسنة فقال القاضي عياض من الاساءة  
 فذا فقد الاجماع على ان الكفار لا ينفعهم اعمالهم ولا يتأبون  
 عليها بنعم ولا بتحقيق عذاب لقول عائشة يا رسول الله اني  
 بان كان في الجاهلية فصل الرحم وبطنهم المكين فهل ينفعه قال  
 لا ينفعه قال البيهقي يجوز ان يكون حديث ابن جردان وما  
 ورد من الايات والا حادوث في بطلان خيرات الكافر ادا  
 مات على الكفر محمد لا على ان تلك الخيرات لا يكون لها موضع  
 التحصيل من النار وادخال الجنة فلا ينافي جواز التحقيق  
 بها من عذابه الذي يستوجب على جنائاته التي ارتكبها سور الكفر  
 قلت يؤيده عموم قوله ان الله لا يغفر ان يشرك به ويفر  
 مادون ذلك لمن يشاء لكنه منيع على ان الكافر يستحق العذاب  
 لما ارتكبه سور الكفر او لم يكن عن استحلال واستهانة لان احتمال  
 المعصية صغيرة كانت او كبيرة كفر وكذا الاستهانة بمنع عذرها  
 هيته بتركبها من غير مبالاة كفر لو ثبت حرمتهما بقطعي  
 لما فيه من امارة التكذيب المنافي للتصديق وبهذا يؤول  
 النصوص الدالة على تحليد العصاة في النار وعلى سلب اسم  
 الايمان عنهم ويجوز العقاب على الصغيرة سواء اجتبت  
 وتركبها الكبيرة او لا لدخولها تحت قوله تع ويفر مادون  
 ذلك ولقوله تع لا يناد صغرة ولا كبيرة الا احصاها انما يكون  
 للسؤل والمجارات صلا فاللعنة لانه فانهم قالوا ادا اجتبت  
 الكبيرة لم يجز تقديمه لقوله تع ان تجتنبوا كبائر ما تنهون

عنه تكفر عنكم سيئاتكم قلنا المراد بالكبائر هنا الكفر لكان له  
 وانما جمع باعتبار انواعه ويجب العقاب على الكبيرة  
 وانما قلنا ههنا يجب لان الصغائر الصغائر بالكبيرة  
 جائز فلا يكون العقاب عليها واجبا بخلاف الكبائر  
 لانهم قالوا لا بد من نفوذ الوعيد في بعض العصاة من  
 الموحدين لئلا يتخلو خصوص الشرع عن الصدق بالكبيرة وان  
 جاز الخلف بالنسبة الى بعض الاشخاص لكونه كراما فيجب  
 شديد ببعض تركب الكبيرة بمقتضى وعيده واختلوا في  
 ان الواجب ان يعتقد ان كل نوع من الكبائر لا بد من  
 عقاب طائفة من تركبها او يكفي في اداء ذلك الواجب  
 ان يفتقد ان نوع الكبائر يغيب طائفة من تركبها من  
 غير نظر الى عموم انواعها ولا خصوص بعضها منهم من ذهب  
 الى الاول ومنهم ذهب الى الثاني ولا يجوز سؤال المغفرة  
 لكل اركل فرد من عصاة المؤمنين عن الكل اي كل فرد من المعاصي  
 لانه يناقض ما من انه لا بد من نفوذ الوعيد في طائفة من عصاة  
 المؤمنين ولو في فرد واحد او فصا الداعي مغفرة كل ذنب  
 لكل احد لا يجوز واما اذا قصد المغفرة للجميع في الجملة فيجوز لانه  
 يجوز ان يغفر لكل فرد بعضا من ذنوبه واشفاة ثابتة  
 للرسول والاعتبار بجميع جنس حق اهل الكبائر من المؤمنين  
 لقوله تع فانتقمهم شفاعا الشافعين فان سوف يدل على  
 ثبوت الشفاة في الجملة والا لما كان لنفي نفعها من الكافرين  
 عند قصد نفيح حالهم وتحقيق باسهم معنى لان مثل هذا المقام  
 يقتضي ان سمويا يحصرهم لا بما يعيهم وغيرهم وليس المراد



ان تعلق الحكم بالكفا على نفيه عما عداه حتى يرد عليه  
انه انما يقوم حجة على من يقول بمفهوم المحالفة والحضم لا يقول  
الغية ذلك من الايات والآحاديث واجتجت المعتزلة على  
نفي القول ونفيوا بما لا يتجرى نفيه عن نفس شيئا ولا تقبل  
منها شفاعته وكفه والجواب لا علم ولا منها على العموم في  
الاشخاص والازمان والاحوال ولو سلم ذلك لكن يجب  
تخصيصها بالكفا رجعا بين الادلة ولما كان اصل العفود  
الشفاعة ثمانية بالادلة القطعية من الكتاب والسنة  
والاجماع قالت المعتزلة بالنفوع عن الصفات وعن الكبار  
بعد التوبة واما الشفاعة لزيادة الثواب وكل منها فاسد اما  
الاول فلان التائب وتركيب الصيغة المجتنب عن الكبيرة لا  
يستحق العذاب عندهم فلامنع للعفو واما الثاني فلان  
النصوص دالة على الشفاعة بمعنى طلب العفو عن الجناية وهم  
محدون في النار وان ماتوا بلا توبة لقوله من يعمل مثقال  
ذرة خيرا يره ونفس الايمان عمل خيرا لا يمكن ان يرمى جواؤه  
قيل في حوال النار ثم يدخل النار اربا لانه ياتل بالاجماع صفين  
الخروج من النار وقالت المعتزلة والخوارج وهم محدون في  
النار وقد ذكرنا الجواب عنهم انفا **فصل** الايمان هو في  
اللفظ التصديق مطلقا وفي الشرع تصديق محمد عليه السلام في  
جميع ما علم بالبصرة جبرية من الدين اجمالا فيما علم اجمالا  
وتفصيلا فيما علم تفصيلا حتى لو لم يصدق وجوب الصلوة  
والصوم وحرمة الخمر عند السؤل عنها لم يكن مؤمنا لان الواجب  
عليه عند السؤل هو التفصيل والافرار به اى بما علم محيية به

اعلم انهم اختلفوا في حقيقة الايمان فعال اكثر اصحابنا هو  
التصديق والاقرار الا ان الاقرار ركن زائد يحتمل القوط بالاكثر  
والتصديق ركن اصل لا يحتمل القوط اصلا حتى لو صدق  
بقلبه ولم يقرب بشئ من غيره عذر لا يكون مؤمنا لا عند الله ولا  
عند الناس وكان من اهل النار وتمكوا بظاهر قوله عزم  
امر ان افاضل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله ويقول عزم  
الايمان يضع وسبعون شعبة وافضلها قوله لا اله الا الله وورادهم  
بالركن الزائد لا يشفى بانتفاء حكم الكل لا ما يكون حارجا عنه  
والا فلا يكون ركننا وزهيب المحققون الى انه هو التصديق و  
الاقرار شرط اجزاء الاحكام في الدنيا حتى ان من صدق بقلبه  
ولم يقرب بشئ مع يمكنه من البيان كان مؤمنا عند الله لا في  
احكام الدنيا كما ان المنافقين المنافق اذا وجد منه الاقرار دون  
التصديق كان مؤمنا في احكام الدنيا كافر عند الله لعدم  
التصديق وهذا القول هو المروى عن ابي حنيفة ومنصور لانه يدر  
وتمكوا بان الايمان في اللفظ هو التصديق فقط وانه عمل  
القلب ولا تعلق له باللفظ فاطلاقه على غير التصديق اخرج عن  
مفهومه للعفور وبان الشئ لا يوجد الا بوجود ركنه والذامن  
موصوف بالايمان على التحقيق من حين امن الى ان مات بل الى  
الابد فيكون مؤمنا لوجود الايمان حقيقة ولا وجود للاقرار  
حقيقة في كل لحظة فدل انه مؤمن لوجود التصديق القائم  
بقلبه الدائم بنحو وامثاله لكن الدين اوجب الاقرار ليكون  
بشرطا لاجزاء الاحكام في الدنيا اذ لاوقوف للعباد على ما في  
القلب فلا بد لهم من دليل ظاهر يمكنهم بناء الاحكام عليه



والنصوص معاصرة لهذا القول ايضا كشو له نوع كتب في قلوبهم  
 الايمان وقلبه مطمئن وكقولهم نعم اللهم ثبت قلبي على دينك  
 ثم اعلم انه ليس المراد من التصديق المعتبر في الايمان مجرد معرفة نسبة  
 الصديق الى مجرد عدم وقوعها في القلب من غير اذعان وقبول  
 فان كثيرا من الكفار يعرفون صدقه ويقع في قلبهم نسبة صدقه  
 عدم يقيننا ولا يصدقونه عنا وادوا استكبارا كما قال يعقوب  
 كما يعرفون اينامهم وحجدا وبهايل المراد منه اذعان تلك النسبة  
 وقبولها واعطائنا النفس بها بنكر التكبر والقياد وبناء  
 الاعمال عليه بحيث يصح ان يطلق عليه اسم التسليم كما صرح به  
 الامام المفيد لكنهم اختلفوا في ان هذا التصديق هل هو من  
 قبيل الافعال الاختيارية او من قبيل العلوم فذهب بعضهم  
 الى الاول واختاره نظام الدين القزويني وقال التصديق المعبر  
 في الايمان فعل اختياري وهو التسليم والقبول وليس من جنس العلم  
 لانه فعل اختياري والعلم كيفية ثبته او انفعال ولان  
 العلم حاصل للمعاند من الكفار دون التصديق المعبر  
 في الايمان ولان الايمان مأمورية والمأمور لا بد ان يكون  
 فعلا اختياريا ثم فسر بعضهم ذلك الفعل الاختياري بربط  
 القلب بالاختيار على ما علم من اختيار الخبيثة وبعضهم نسبة  
 الصديق لا الخبيثة بالاختيار وكل من الربط والنسبة او كسبه  
 ولهذا ثبات عليه وذهب المحققون الى انه من قبيل العلوم ثم اختلفوا  
 فيه الى فرقتين فمرة ذهبوا الى انه نوع من التصديق المنطقي الذي  
 قسم العلم اليه والتصور في ابل كتب المنطق وهو  
 التصديق الخاص المفيد فيه ذلك الكسب والاختيار وترك الاستكبار

والتصديق المنطقي اعم منه وفرفت ذهبت الى انه عين التصديق  
 المنطقي وهذا هو الحق الذي نقر عليه راى اكثر المحققين وبه  
 جزم اختيارا في مواضع من كتبه وذلك اننا لانفهم من لفظ  
 التصديق في اللغة والعرف الا نسبة الصديق الى الخبيثة ولا نفهم من تلك  
 النسبة ايضا الادعاء بها وقبولها وادراكها بالقلب من  
 غير ان يتصور هناك فعل وتاثر من القلب اصلا ولا شك  
 ان هذا كيفية للنفس قد يحصل بالكسب والاختيار وقد يحصل  
 بدونها فانه الامارة بشهوة في التصديق المعبر في الايمان ان يكون  
 مخضلة بالكسب والاختيار على ما هو قاعدة المأمورية واما كون  
 هذا فعلا وتاثيرا من النفس لا كيفية لها وان كون الكسب  
 والاختيار معتبرا في مفهومه حتى يكون نوعا خاصا من التصديق  
 المنطقي فممنوع بل عدم دخوله في مفهوم معلوم قطعا لان  
 لفظ التصديق انما يطلق على ما اعتبر في الايمان بالمعنى المعبر  
 في اللغة او الاصل عدم النقل وكل من الكسب والاختيار  
 غير معتبر في معناه اللغوي قطعا فان قيل لا شك ان الايمان  
 في الشرع هو التصديق بامور مخصوصة وفي اللغة هو التصديق  
 المطلق فيكون من المقولات الشرعية قلنا هذا ليس نقلا بل  
 معناه واحد في اللغة والشرع وهو المعبر عنه في الفارسية بكرويد  
 غاية الاوربيان الفرق بينهما باعتبار منعدهما لا باصل المعنى  
 فيكون متعلق في اللغة عاما وفي الشرع خاصا واما ما قيل ان  
 الايمان مأمورية فيكون فعلا اختياريا قلنا ممنوع اذ كثيرا  
 ما يكون العلم مأموريا نحو ما علم انه لا اله الا الله وكذا ما قيل  
 ان العلم حاصل للمعاند دون الايمان فيكون فعلا ممنوعا



اذ لا يترتب من حصول مطلق العلم لكما في حصول التصديق المعينة في  
 الايمان هو اليقين وايضا ان التصديق المنطقي يتعلق بجميع الشب  
 غير المؤمنين فيكون اعم من التصديق المعينة في الايمان لا عينه قلنا  
 ان اردت باليقين عدم تجوز النقيض حالا ومالا ولا ثم لزمه  
 في الايمان والارادت به الجزم الذي ليس مع احتمال النقيض بالفعل  
 فلا يتناقض الظن بل بما هو ولا شك انه يكتمل به حيث كان لا يحفل  
 مع احتمال النقيض على ما ذكره في المواقف بمرئته القول بانه لا بد  
 في الايمان من التصديق والاذعان وليس المراد بكونه عنه  
 كونه هو هو من جميع الوجوه بل في اصل المعنى الدروضع  
 يازاه لفظ التصديق في اللغة وان كان بينهما فرق بحسب المتعلق  
 ثم لما كان مذهب المعتزلة وجهه وراهم الحديث وكثير من الاشاعة  
 ان الايمان تصديق وقرار ذلك وعمل بالاركان اشار الى رد ذلك  
 بقوله والاعمال غير داخل منه لقوله تع ان الذين امنوا وعملوا  
 الصالحات لان العطف يقتضي المعاصرة وان المعطوف غير  
 داخل في المعطوف عليه والنص والاجماع على ان ايمان الياس  
 غير مقبول ولا خفاء في ان المراد بالايمان بهما هو التصديق  
 والاقرار لا محال للاعمال به وما نقل عن الشافعي من دخول  
 الاعمال فيه محمول على دحوله في كماله لا في حقيقته وهو محمل  
 المتنازع خلاف المعتزلة فان مذهبهم دخول الاعمال المفروضة  
 في الايمان واستدلوا عليه بقوله تع يوم ياتي بعض ايات ربك  
 لا ينفع نفسا ايمانا منها لم يكن امننت من قبل او كسبت ايمانها  
 خيرا والجواب عنه بوجوه الاول ان خيرا يعم لوقوعه في  
 سياق النفع فيفيد عموم السب ونقيضه يتحقق بافتراءه

يعمل واحد فلا يفيد مذهبهم لان مذهبهم دخول جميع الاعمال المقروضة  
 الثاني ان المراد بالنفع النفي بالنظر الى النفس الموصوفة لعدم  
 الايمان قبله عدم الخلود في النار وبالنظر الى النفس الموصوفة  
 بعدم كسب الخير في ايمانه قبله عدم الدخول في النار راسا  
 وعدم الدخول لا ينافي الخروج ولو بعد ازمنة فلا يثبت مذهبهم  
 ايضا الثالث ان الحكم بعدم النفع يختص بذلك اليوم ولا  
 يلزم من عدم نفع كسب الخير الايمان في ذلك اليوم عدم نفعه  
 بعد ذلك اليوم لجواز العفو والخروج من النار بعد الدخول  
 فيها ولا يبريد ولا ينفص لانه عبارة عن التصديق البالغ  
 حد الجزم كما هو وذلك لا يقبل التفاوت اصلا لا بحسب ذاته  
 لعدم احتمال النقيض فلا يحسب متعلقا لانه عبارة عن جميع  
 ما علم بالضرورة محي محي به وبجميع من حيث هو جميع لا يتصور  
 فيه تعدد الالم يكن جميعا والايات الدالة على زيادة وهو  
 مذهب الاشاعة والمعتزلة بخلافه زادتهم ايمانا ويزيدوا  
 والذين امنوا ايمانا تحملا ان يكون المراد منه الزيادة من حيث  
 التفصيل في كل حكم وفرض يتجدد في عمر النبي عمر فانه ما من  
 يوم الا ويتجدد فيه فرض ويتنزل فيه اية فيظهر فيه حكم لم يكن  
 قبل ذلك فيؤمنون به على التفصيل وكل ذلك داخل في الجميع  
 من حيث هو فلا يبريد من حيث الجميع وهذا انما يتحقق في عصر  
 النبي عمر لا ما بعده وهذا التاويل مروى عن ابن عباس وارجح  
 ويحتمل الزيادة من حيث القوة والضعف بحسب الدلة ومن  
 حيث يتجدد الامثال ومن حيث ثمره الايمان واشراق نوره  
 في القلب ولا ينفص حال الياس اى معيانية العذاب وحلوله



وهو حال الفرقة لقوله تع فلم يكن يفهمهم ايمانهم لما راوا  
سناياتا ولانه لا ينبغي للعبد قدرة وتصرف في نفسه حتى  
يستدل بآثاره على الغائب ويقبل ما جاء به لان هذه الحالة  
اول احوال الاخرة فليس ايمانه الا لدفع عذاب معاني اليمان  
بالغيب ومن هنا قالوا ان فرعون آمن قائلا امنت انه لا اله  
الا الذي امنت به بنو اسرائيل وانا من المسلمين ولم يقبل  
ايمانه لعدم كونه في اوانه بدليل قوله تع الا ان وقد عصيت  
قبل وكنت من المفسدين اى اتو من الا ان وقد آتيت من نفسك  
ولم يبق لك اختيار وقال بعضهم انه لم يؤمن حقيقة وانا قال  
هذه الكلمة لينوسل بها الى دفع الهلاك بالفرق ولم يكن هو  
مفروضا بالاخلاص بدليل انه بنى هذه الكلمة على محض التقليد  
فقال انه لا اله الا الذي امنت به بنو اسرائيل فكانه اعترف  
انه لا يعرف الله الا انه سمع من بنى اسرائيل ان للعالم الهام من به  
كما آمن به بنو اسرائيل ولو سلم ذلك فايما لا يتم مجر الاقارب يوحنا  
نوح من غير اقرار بنو موسى ولم ينقل ذلك عنه وذكر محي الدين  
العبري في القصص ان ايمان فرعون صحيح ونسبته بظلمه بعض  
القوم ورد عليه انه مخالف المنص والايما وعنده طلوع الشمس  
من موضعها لقوله عزم ان النبوة بيا مفتوحا فلا تزال مقبولة  
حتى تغلق فاذا طلعت الشمس من موضعها غلق وامتنعت النبوة  
على من لم يكن تاب قبل ذلك وهو معنى قوله تع يوم ياتي بعض  
ايات ربك لا ينفع نفسا ايمانا لم يكن امنت من قبل او كسبت  
في ايمانها خيرا ولان الايمان بالغيب ارتفع في ذلك الوقت لينفذ  
الامر الاخرة ولو امنت ايام الدنيا بعد ذلك الوقت لان شئ

هدا الامر او ينقطع قوته وبصيرة الخيرة عنه احاد فمن اسلم اوتاب  
في ذلك الوقت لم تقبل توبته ولا ايمان ومن تاب بعد ذلك  
او امن قبل توبته وايمانه عند البعض واختياره الفرطية  
والاكثرة على انه لا يقبل بعد الاغلاان ايدا وفي قبول التوبة طال  
الباس خلاف والماتر يدية على انها مقبولة للاستحقاق وقال  
جمهور الاشاعرة انها غير مقبولة لما ذكر في ايمان الياس وكذا  
في دعاء الكافر والاكثرة على قبولها بدليل قوله تع في حق ابيس  
قال النظر في اليوم يبعثون قال انك من المنظرين ويصح اى الايمان  
من المقلد ليس المراد بالمقلد ههنا عوام الناس الذين نشؤوا  
في ديار الاسلام من الامصار والقروا والصهار وتواتر عندهم  
حال النبي عزم ولا يتفكر في طلق السموات والارض والليل والنهار  
فانهم من اهل النظر والاستدلال حتى قال ابو منصور الماتر يد  
اجمع اصحابنا على ان القوام مؤمنون عارفون بالله تع غايته  
ان بعضهم يكنفون بالدليل الاجمال وهو يخرج صاحبه عن التقليد  
الى الاستدلال وليس عليه الاستدلال على كل مسلم سئل الا عند  
الحاجة الى التفصيل بل المراد به من شاء على بشا هو قبيح مثلا  
ولم تبلغ الدعوة ولم يتفكر في ملكوت السموات والارض قلعة  
واحد ما يفتض عليه اعتقاده وصدقه بما اخبره بحج واهبارة  
من غير نظر واستدلال ومن لم يعرف محل الشراع فقد غلط واما  
اذ لم يصدق فيما اخبره بل جعل ذلك ظلا في عتق الخيرة بان  
قال ان ذلك حقا فامنت به والا فتاب اليك فلهذا المقلد  
ليس بمؤمن بالاتفاق لكونه شاه في ايمانه ثم اختلفوا فقال  
اكثرة الماتر يدية ان ايمان المقلد صحيح ولكنه عاص بترك النظر سوا



كان له قابلية للنظر اولالا لان الايمان عبارة عن التصديق وقد  
وجد ذلك في المقلد من غير افتراء ان بما يوجب الكفر ولكنه لما  
ترك النظر الواجب كان عاصيا وقال بعضهم انما يكون  
عاصيا بترك ان كان له قابلية للنظر والافلا لانه معذور  
وقال ابو الحسن الاشعري واصحابه ان ايمان المقلد لا يصح بل  
لا بد له ان يعرف كل مسئلة بدلالة عقله وان لم يعبر عنه بلسان  
ويجادل خصمه اجيب عنه بانه قوله بلا دليل بل مناف لا اصلهم  
المشهور من نفيهم الحسن والفتح العقليين ولذا قالوا واد  
الاشعر من نفي الصحة انه لا يكون مؤمنا على الكمال كما قيل  
في ترك الاعمال عند من يقول ان الاعمال داخل في الايمان  
والا فلا اشعري لا يقول بكفر المقلد المذكور ولا بالمنزلة بين  
المنزلة لئلا يقال ابو الحسن المستغنى ليس الشيطان يعرف كل  
مسئلة بالدليل العقلي كما قاله الاشعري بل لا بد ان يبني اعتقاده  
على قول الرسول بعد معرفته بدلالة المعجزة فهذا القدر كاف لصحة  
ايمانه والحاصل انه لا يجوز التقليد للتأشبي في ديار الاسلام في الامور  
الدينية الاصلية واما في الامور الشرعية فتحقق مقلد مجتهد الاجتهاد  
قوله مهيا واما المجتهد نفسه فلا يقلد احد الا اصحابه المجتهد  
ولا ينبغي الاستثناء في الايمان بان يقول انما مؤمن انشاء الله  
بل يقول انما مؤمن حقا وعليه جمهور الماتريدية وهو المروور  
عن ابي حنيفة لان الايمان تصديق قلبي وهو امر معلوم لا يقبل التردد  
بعد تحققة ومن تردد فيه لم يكن مؤمنا فاللايق ان ينتج عما  
يوجب التردد وان لم يقصد التردد وقالت الاشاعرة وهو  
المروور عن الشافعي يجوز ادخال الاستثناء فيه ويقول انما مؤمن

انشاء الله

انشاء الله بل يقول انما مؤمن حقا وعليه جمهور الماتريدية  
وهو المروور عن ابي حنيفة لان الايمان تصديق قلبي وهو امر معلوم  
لا يقبل التردد بعد تحققة ومن تردد فيه لم يكن مؤمنا فاللايق  
ان ينتج عما يوجب التردد وان لم يقصد التردد وقالت الاشاعرة  
وهو المروور عن الشافعي يجوز ادخال الاستثناء فيه انما مؤمن  
انشاء الله للترك واحالة الامور المشبهة للدين والتمتع  
شركية النفس والتعدد انما هو في العاقبة لا في الحال لان التردد  
في ايمانه في الحال كفر ولا يخفى عليك ان هذه التاويلات انما يقيد  
بمجرد الصحة والجواب لا الاولوية والاثبات وهو الف وان  
قصد الترك بذكر اسم الله تعالى لا يختص بالايمان بل ينبغي في جميع  
احيائه واحواله ثم لما اشتهر عن الاشعري واصحابه ان  
العبرة في الايمان والكفر والسعادة بالمحاجة وان شئنا منها  
لا ينبغي اصلا حتى ان من يموت على الكفر فهو كافر على الحقيقة  
من اول زمان عمره وان كان طول عمره على الايمان والطاعة  
وان من يموت على الايمان فهو مؤمن على الحقيقة من اول  
عمره وان كان طول عمره على الكفر لانه مؤمن اولاً ثم  
نقبة ايمانه كفراً وانه كافر ثم نقبة كفره ايمانا وبهذا الاعتبار  
جوزوا الاستثناء في الايمان بخلاف ما رآه على انك في ايمان  
المواقف لان الايمان التاجز انما هو ذلك يقول السعيد  
قد سبق بان يختار الكفر بعد الايمان والشافعي قد سبق بان  
يختار الايمان بعد الكفر والتغير والتبدل انما يلزم على السعادة  
والايمان والسعادة والكفر الدين بهما من صفات المخلوق  
دون الاسعاد والاشقاء الدين بهما من صفات الله لانها



عبارة عن تكوين السعادة والشقاوة اعلم انهم اختلفوا  
 في ان السعادة والشقاوة هل بيته لان اول بيتهم لان قد ذهب  
 جمهور المانريين الى الاول وقالوا ان ابليس كان مؤمنا على  
 الحقيقة ثم صار كافرا وقت عصيانه لان الايمان والكفر والسعادة  
 والشقاوة من الافعال الاختيارية لا محذور فيجوز عليها التبدل  
 والتفويت ذهب الاشعر واصحابه الى الثاني وقالوا ان ابليس  
 كان كافرا على الحقيقة حين خلق واستدلوا بقوله تعالى وكان  
 من الكافرين ولقوله عيسى عليه السلام في بطن امه والشيء شقي  
 في بطن امه واحابوا عنه بان معنى الآية انه صار من الكافرين  
 بعد العصيان او انه كان كافرا في علم الله لا في الخارج وان معنى الحديث السعيد  
 بالسعادة المنجية لعيسى عليه السلام بالسعادة في بطن امه والشيء  
 بالشقاوة المهلكة شقي بتلك الشقاوة في بطن امه ولا يلزم  
 منه ان يكون الكافر قبل ايمانه الذرات عليه كافرا حقيقة  
 ولا ان لا يكون المؤمن قبل كفره الذرات عليه مؤمنا  
 حقيقة هذا هو المشهور بين اصحابنا والحق ان هذا النزاع  
 لفظي لانه ان اريد بالايمان والسعادة مجرد حصول المعنى  
 التصديقي في القلب على اليقين فلا شك انه حاصل في الحال  
 وانه يطلق عليه المؤمن والسعيد على الحقيقة وكذا الكفر  
 والشقاوة وان اريد ما يترب عليه النجاة والعقاب  
 في الآخرة اعني الايمان النجى والكفر المهلك فهو لا يتبدل  
 ولا يتغير وانه في مشيئة الله تعالى لا قطع لحصوله في الحال فمن  
 جواز التبدل وقطع لحصوله اراد المعنى الاول ومن لم يجوز

التبدل

التبدل اصلا وفوض الى مشيئة الله اراد الثاني الايمان واللام  
 واحد بمعنى لا يتصور احدهما بدون الآخر يعني لا يصح في الشرع  
 ان يحكم على احد انه مؤمن وليس بمسلم او مسلم وليس بمؤمن  
 لا بمعنى انهما متساويان في حقيقةهما اللقبية لان الايمان  
 في اللغة التصديق والاسلام الانقياد والتسليم خلافا للام  
 فانهما متغايران عنده بدليل قوله تعالى قل لم تؤمنوا ولكن  
 قولوا اسلمنا ولا تكفر احدا من اهل القبلة وهم الذين  
 اعتقدوا دين الاسلام اعتقاد اجات ما ونطقوا بالشهادتين  
 فان من احصر على احدهما لا يكون اهل القبلة الا اذا عجز عن  
 النطق لعل في ذلك كالحسل ولعدم التمكن منه بوجه من  
 الوجوه كالكره ولا بد من تقديم الشهادة بوحداً بيته ثم  
 على الشهادة بمرساة محمد عزم حتى لو عكس لم يصح اسلامه كما  
 ذكره في شرح المذهب واما الوالات بينهما ففيه خلاف  
 فمنهم من شرط ومنهم من لا يثبت من افعال الخوارج  
 او من اعمال القلوب من اهل البدع او لا الايمان اي يثبت  
 يعلم منه نفي الصالح الفادر المختار كما اعتقاد قدم العالم  
 فانه يقضي الى نفيه العلم كنفى علم الله بالجزئيات او بما يعلم  
 منه شرك اما في الالوهية او في المعبودية كعبدة الاصنام  
 والكواكب او في الحاقية كالفالسين بان النور فاعل الخير  
 والظلمة فاعل الشر واما المعنة لانه في قولهم ان العباد خالق  
 لا فعالهم فلا يستحقون التكفير لانهم اثبتوا الافعال والتكليف  
 من الله تعالى وانكار النبوة كالبهية وبعض الملاحدة وانكار  
 ما علم محمداً عزم به ضرورة كانكار الحجة الجبانية وكونه في عالم



فادرامر يداسميا بصبه او انكار المكتوب او انكار مجع  
 عليه قطعا كانكار حرمه التعمم بالذهب للرجل او بصدره  
 مما جعله شارب اماره التكذيب كذا الزنا والقاء المصحف  
 في القازورات والتلفظ بكنه الكفر قصد او تب الصحابة  
 بما يوجب كفرهم وقذف عائشة واما لو قالوا الحرام هذا اصل  
 لترويج السلفه او الحكم للجهل فلا تكفر واحذفوا في تكفير من قال  
 انه نفع عالم لا بعلمه وقادر لا بقدرته وكذا في تكفير من جهل  
 بانه عالم قادر وفي تكفير من اعتقد بحدوث صفات الله  
 مع الاعتراف بوجوده ونصلي خلف كل يبر وفاجد لقوله  
 صلوا خلف كل يبر وفاجد لان السلف كانوا يصلون  
 خلفهم من تكبير وكذا خلف اهل البيعة الغير المؤدية بدعوتهم  
 الى الكفر وما نقل من المنع عنه محمول على الكراهة ونصلي عليهما  
 ما لم يعلم ما يوجب كفرهم لقوله عوم لا تدع والصلوة على من  
 على من مات من اهل القبلة وتر المسح على الخفين في الحضر والفر  
 والسفر لان الآثار التي جاءت فيه في خيرة التواتر حتى قال الكرم  
 الى اخاف الكفر على من لا يبر المسح على الخفين وقال ابو جوح  
 ما قلت بالمسح على الخفين حتى جائني مثل صنو الشهاب  
**فصل** كرامات اوليا حق الولاء هو العارف  
 بالبدل المواظب على الطاعات المجتنب عن المعاصي المعرض  
 عن الانهاك في اللذات النفسانية وكرامته ظهور امر  
 خارق للعادة من يحلل غير مقارن لدعور النبوة وبهذا  
 ايمتاز عن النبوة ولا يصل الولاء الى حد النبوة لان الانبياء  
 معصومون بخلاف الولاء فانه غير مأمون عن سوء العاقبة

ولان الانبياء بعد انصافهم بكمالات الاولياء منصفون  
 لفضائل اخر كالوحي ومشا هذه الملك ولان كل  
 ولا ينزله المنا بعة لنبى من الانبياء ولا الى  
 حد يسط عنه التكليف  
 بالاول والنهي

